Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters

von

Franz Brunhölzl

Erster Band

Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung

1975
Wilhelm Fink Verlag München

ISBN 3-7705-1113-1

Satz und Druck: Druckerei Am Fischmarkt, Konstanz
Buchbindearbeiten: Endres, München

Paul Lehmann
zum Gedächtnis

INHALT

VORWORT

Der vorliegende Band ist der erste eines Werkes, das nach seinem Abschluß eine Darstellung der lateinischen Literatur des Mittelalters vom sechsten bis zum fünfzehnten Jahrhundert enthalten soll. Beabsichtigt ist weder eine handbuchmäßige Darbietung des Stoffes, die einer persönlichen Auffassung und Wertung nur geringen Raum gewähren würde, noch geht es um den Versuch, eine im voraus gefaßte Konzeption, eine mehr oder minder originelle Idee im kühnen Geistesflug über die Jahrhunderte hinweg zu verfolgen. Der Verfasser hat seine Aufgabe vielmehr darin gesehen, dem Leser die lateinische Literatur des Mittelalters so vor Augen zu stellen, wie sie geworden ist und wie sie war; er ist bestrebt gewesen, ein Bild jenes Schrifttums in seiner Entwicklung, Eigenart und Bedeutung zu vermitteln, eines Schrifttums, das tausend Jahre lang das europäische schlechthin gewesen ist und in dem sich so klar und farbenreich wie in keiner anderen Literatur das geistige Leben des Abendlandes im Zeitalter der größten inneren Einheit wiederspiegelt.

So war denn vor allem auf die Charakterisierung sowie eine angemessene Würdigung und Einordnung der Autoren und Werke Gewicht zu legen. Um der Gleichheit der Maßstäbe und der Beständigkeit des Blickpunktes willen hat der Verfasser alle Mühe darauf verwendet, den Ansichten anderer erst dann Zulaß zu gewähren, wenn er selbst glaubte ein begründetes Urteil gefunden zu haben. Der Mensch kommt aus dem Irren nicht heraus, und so mußte immer wieder längst Geschriebenes geändert werden. Daher rührt manche Ungleichmäßigkeit, welche der Verfasser nachzusehen bittet. Auch die Gestalt, in der dieser erste Band jetzt hinausgeht, weil dem Herrn Verleger schlechterdings nicht noch mehr zugemutet werden konnte, ist keine endgültige, sondern der Ausdruck eines Zustandes der Erkenntnis und Einsicht, die der Verfasser zu vertiefen bestrebt bleibt.

Allen, die durch Anregungen und Hilfe mannigfacher Art diesen Band gefördert haben, weiß sich der Verfasser in Dankbarkeit verbunden; er möchte nicht, das Verdienst abwägend, Namen nennen. Als er trotz allem Bemühen doch in Bedrängnis geriet, halfen ihm seine Frau und Gabriel Silagi.

Der ursprüngliche Plan sah eine Darstellung desselben Gegenstandes in knapper Form vor. Als der Verfasser in der Erkenntnis, daß er dazu nicht vor dem siebenten Lebensjahrzehnt imstande sein würde, sich entschlossen hatte, das Vorhaben zurückzustellen, war es Paul Lehmann († 4. 1. 1964), der zu alsbaldiger Ausführung drängte. Ihm, dessen Vorlesungszyklus über lateinische Literatur des Mittelalters in den ersten Jahren nach dem zweiten Weltkrieg den Plan hatte keimen lassen, sei dieser erste Band zum Gedächtnis gewidmet.

Der Verfasser

DER GEGENSTAND UND WIE ER AUFGEFASST WIRD

Die lateinische Literatur des Mittelalters, kurz auch mittellateinische Literatur genannt, unterscheidet sich von allen anderen europäischen Literaturen in wesentlichen Zügen. Sie ist kein „nationales" Schrifttum wie jene; der nährende Boden, auf dem sie erwuchs, war nicht die Gemeinschaft eines Volkes, dessen Sprache das Lateinische gewesen und dessen geistiges Leben sich vornehmlich in Schöpfungen dieser Sprache verwirklicht hätte. Der „schönen" Literatur kann nur ein Bruchteil von ihr zugerechnet werden, und ihre Bedeutung beruht nicht allein und nicht in erster Linie auf den Werken hoher Kunst in Poesie und Prosa, die auch ihr angehören.

Wer das merkwürdige Phänomen dieses Schrifttums zu erfassen und zu verstehen sucht, wird der genannten Unterschiede halber nicht ohne weiteres so verfahren dürfen, als habe er es mit einer volkssprachlichen Literatur zu tun. Er wird vielmehr davon auszugehen haben, daß in dem für Europa entscheidenden Zeitalter der Mitte, in welchem auf dem Trümmerfelde, das nach den Stürmen der Völkerwanderung von der antiken Welt zurückgeblieben war, eine neue, die abendländische Kultur errichtet wurde und die ihr eigentümliche Prägung empfing, das Lateinische eine zentrale, beherrschende Stellung eingenommen hat. Wohl ist (nach einer Phase des Übergangs, von der noch zu reden sein wird) die Volkssprache nirgends mehr Latein gewesen; die seiner mächtig waren, hatten es mit Fleiß und Mühe erlernen müssen. Aber Latein war die Sprache der Kirche, des Unterrichtes und der Wissenschaft, des Rechts, der Verwaltung und der Diplomatie, es war die Sprache aller Gebildeten Europas. Neben der einen Kirche, in welcher der allen gemeinsame christliche Glaube seinen sichtbaren Ausdruck fand und die sich, je weiter die schon in der Spätantike sich anbahnende innere Entfremdung vom byzantinisch-griechischen Osten fortschritt, desto entschiedener als die abendländische, die lateinische verstand und verhielt, war die stärkste Macht, welche die Völker Europas, welche Romanen und Germanen, Kelten, Magyaren und Slawen über alle Gegensätze hinweg zu geistiger Einheit verband, die lateinische Sprache und die auf ihr beruhende Bildung. Bis ins zwölfte Jahrhundert und in manchen Gebieten noch dar-

über hinaus hat sich das höhere geistige Leben der Völker, welche zur abendländischen Christenheit gehörten, vorwiegend im Raume der supranationalen lateinischen Bildung vollzogen und zumeist in den traditionsgesättigten Formen eines lateinischen Schrifttums, das unter den genannten Voraussetzungen ebenfalls nur ein supranationales sein konnte, auszusprechen gesucht. Die Volkssprachen – auch die aus dem Lateinischen herausgewachsenen romanischen Sprachen – die zunächst der Schriftlichkeit entbehrten, haben allesamt vom lateinischen Vorbild gelernt und sich an ihm in jahrhundertelangem Bemühen, eine jede auf ihre Weise und zu ihrer Zeit, zur Literaturfähigkeit emporgerankt, aber auch dann noch vom Lateinischen her die mannigfachsten Anregungen stofflicher wie formaler Art empfangen, als sie selbständig geworden waren und sich anschickten, jenes auf weiten Gebieten der Literatur aus seiner bis dahin unangefochten führenden Stellung zu verdrängen.

Die lateinische Literatur des Mittelalters begann auf den Scherben einer zerbrochenen Kultur. Mühsam und beschwerlich war ihr Werden, war ihr Weg. Aber sie hat als das älteste und traditionsreichste Schrifttum Europas die Völker des werdenden Abendlandes von Anbeginn begleitet und geleitet, hat als die bevorzugte Trägerin des abendländischen Geisteslebens in jenem Zeitalter die ihr eigentümlichen Züge empfangen und diejenigen Elemente und Eigenschaften in sich aufgenommen, welche als das eigentlich Europäische im Schrifttum angesehen werden können. Die lateinische Literatur spiegelt daher wie keine andere die mittelalterliche Welt in ihrer ganzen Weite und Tiefe und mit allen Farben, und zumal im Bereich des geistigen Lebens gibt es kaum einen Vorgang von einiger Bedeutung, der nicht in ihr seinen Niederschlag gefunden hätte.

Auf dem Weg durch die Jahrhunderte des Mittelalters wird daher der Blick nicht allein auf den Schöpfungen der literarischen Kunst verweilen dürfen, wie sehr auch diese ihn verlocken mögen. Erschließen wird sich die lateinische Literatur nur dem Betrachter, der bereit ist, das in ihr zu suchen und zu sehen, was sie von Anbeginn gewesen ist und was sie ihm vor Augen stellt: das geistige Gesicht des Abendlandes, wie es wurde, wie es war.

Ein erster Blick, der nur das Äußerlichste wahrnimmt, zeigt zunächst, daß das lateinische Schrifttum jede der volkssprachlichen Literaturen des Mittelalters an Umfang um ein Vielfaches übertrifft; und nähme man alles in Volkssprachen Geschriebene aus jener Zeit zusammen und wöge es gegen die Masse dessen, was uns in Handschriften an lateinischen Schriftwerken aus dem Mittelalter überkommen ist, also was in Büchern steht und bei weitherziger Auslegung noch als Literatur bezeichnet werden könnte, so neigte sich die Schale noch immer auf die Seite der letzteren. Indes soll hier nicht ohne Unterschied von Geschriebenem geredet werden; es empfiehlt sich daher, den weiteren Überlegungen eine D e f i n i t i o n d e s G e g e n s t a n d e s, der betrachtet werden soll, voranzustellen.

Als lateinische Literatur des Mittelalters wird im Folgenden die Gesamtheit derjenigen in lateinischer Sprache abgefaßten Schriftwerke bezeichnet, welche in dem runden Jahrtausend zwischen griechisch-römischer Antike und sogenannter Neuzeit entstanden sind und eine vom Zweck der Mitteilung oder der Fixierung ihres Inhalts nicht geforderte, unter ästhetischem Gesichtspunkt vorgenommene und mindestens teilweise auf das sprachliche Kunstwerk hin orientierte Gestaltung empfangen haben.

Rein historisch gesehen, bildet somit die lateinische Literatur des Mittelalters die unmittelbare Fortsetzung der spätantiken profanen wie der frühchristlichen oder patristischen Literatur. Was die genauere B e s t i m m u n g d e r Z e i t angeht, so wird man, unbeschadet anderer Möglichkeiten, das Mittelalter abzugrenzen, unbeschadet auch mancher schwer zu bestimmender Zuweisung im einzelnen Falle, den Beginn unserer Epoche mit einiger Berechtigung dort ansetzen dürfen, wo für ihre Zeit repräsentative oder charakteristische Autoren auf irgendeine Weise zu erkennen geben, daß sie die Antike und die patristische Zeit als eine vergangene Epoche ansehen und sich selbst als einer neuen Zeit zugehörig betrachten. Dies kann etwa um die Mitte des sechsten Jahrhunderts beobachtet werden. Daß um die gleiche Zeit in manchen Teilen der lateinischen Welt ein mehr oder weniger deutlicher Einschnitt in der literarischen Produktion festzustellen ist, bestätigt die Zweckmäßigkeit der gewählten Abgrenzung. Das Ende der Epoche wird durch den Übergang der mittelalterlichen lateinischen Literatur zur neulateinischen (zunächst der humanistischen) bezeichnet; es wird analog zur oberen Zeitgrenze dort zu sehen sein, wo die Schriftsteller sich von der mittelalterlichen Bildungswelt, in der sie selbst noch herangewachsen sind, bewußt distanzieren und sich als Träger einer neuen Geisteshaltung fühlen. Dieser Übergang erfolgt in den verschiedenen Gebieten zu verschiedener Zeit, in Italien erheblich früher als beispielsweise nördlich der Alpen; er kann im allgemeinen mit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts als abgeschlossen gelten.

D e r R a u m, in dem die lateinische Literatur des Mittelalters entstanden ist und gelesen wurde, deckt sich aus noch anzuführenden Grün-

den mit dem Gebiet der abendländischen, der „lateinischen" Kirche. Seine Grenzen fallen zu Beginn unserer Epoche in etwa mit denen des ehemaligen weströmischen Reichs zusammen. Ausgenommen sind die afrikanischen Provinzen, in denen zwar nach der Vernichtung des Wandalenreichs durch Byzanz (533/34) die lateinische Sprache noch etliche Generationen gelebt zu haben scheint, dann aber, spätestens mit dem Vordringen des Islam im siebenten Jahrhundert endgültig ausstarb. Die Trennung der westlichen Welt vom griechischen Osten hatte sich nach jahrhundertelangem Sprachenkampf, dessen letzte Phase in die Zeit des Kaisers Justinian (527–565) fiel, trotz der Bemühungen dieses Herrschers, der sich als Lateiner fühlte, und trotz der von den „Romäern", wie die Byzantiner selbst sich nannten, zäh festgehaltenen Vorstellung, daß Italien und die anderen Provinzen des Imperium Romanum eigentlich zu ihnen, zu Byzanz, gehörten, am Beginn unserer Epoche bereits vollzogen; in den folgenden Jahrhunderten schritt lediglich die innere Entfremdung fort, bis sich die totale Lösung des Ostens vom Westen auf kirchlichem Gebiet im großen Morgenländischen Schisma manifestierte, auf dessen Höhepunkt im Sommer 1054 der päpstliche Legat auf dem Altar der Hagia Sophia die Bannbulle gegen den Patriarchen von Konstantinopel niederlegte und dieser den Bannfluch gegen die Abgesandten des Papstes schleuderte.

Während also der lateinischen Welt einerseits große Gebiete für immer verloren gingen bzw. verschlossen blieben, gewann diese auf der anderen Seite beträchtlichen Zuwachs in denjenigen Teilen Europas, welche vordem nicht zum Römischen Reich gehört hatten. Die Erweiterung begann bereits im späten fünften Jahrhundert mit der Christianisierung Irlands, dem einige Generationen später Britannien folgte. Die Taufe Chlodwigs (498?) und der Übertritt der Franken zum Christentum erwies sich in der Folgezeit als eine der wichtigsten Voraussetzungen des mittelalterlichen Reichs. Durch die Unterwerfung der Thüringer unter die Franken (531) und die in ihrem Gefolge einsetzende Missionierung, durch die Verkündung des Evangeliums bei den (seit dem Tode Theoderichs ganz unter fränkischer Oberherrschaft stehenden) Alemannen nach 600 und die volle Christianisierung der (seit 536 ebenfalls dem fränkischen Machtbereich zugehörigen, teilweise bereits christlichen und durch kirchliche Organisation mit Aquileia und Mailand verbundenen) Bayern im Laufe des siebenten Jahrhunderts wurde die Eingliederung der nachmals deutschen Stammesgebiete rechts des Rheins in die lateinische Welt vorbereitet, unter Karl dem Großen die fränkische Macht und das Christentum ins Land der Sachsen bis an die Elbe vorgetragen. Während sich im Norden Deutschlands in der späteren Karolingerzeit und unter den Ottonen die Grenze nach Osten vorschob, wurden Böhmen (seit der Mitte des neunten) und Mähren (im zehnten Jahrhundert) und von Bayern aus der Südosten dem Christentum erschlossen; unter König Stephan I. (991–1038) wurde Ungarn in die lateinische Kirche eingegliedert. Polen schloß sich unter Herzog Mieszko I. (um 960–992) dem Westen an. In Skandinavien konnten Christentum und lateinische Kultur nur langsam Fuß fassen; es dauerte mehr als zwei Jahrhunderte, bis mit der Errichtung einer einheimischen hierarchischen Organisation gegen Ende des elften Jahrhunderts die Eingliederung in die abendländische Christenheit als gesichert gelten konnte. Zur gleichen Zeit, während nördlich der Alpen mit der Kirche die lateinische Welt an Boden gewann, führte in Spanien unter der Herrschaft des Islam von 711/13 bis zur Reconquista das Lateinische ein nahezu völlig isoliertes Dasein. Vorübergehend, für etwa zwei Jahrhunderte, gehörte zum Bereich der lateinischen Kultur auch das Gebiet der Kreuzfahrerstaaten.

Durch die oben gegebene Definition des Gegenstandes unserer Betrachtung ist die Abgrenzung des Stoffes oder Bestimmung dessen, was im Folgenden zur Literatur gerechnet wird, so festgelegt worden, daß sie den im Mittelalter selbst gebildeten Ansichten von Wesen und Sinn der Literatur Rechnung trägt. Es kann und soll hier nicht der Versuch unternommen werden, jene Ansichten, die sich aus naheliegenden Gründen in manchem von den Vorstellungen unserer Tage unterscheiden und auch innerhalb des Mittelalters gewisse Veränderungen erfahren haben, näher zu erörtern. Für die Zwecke der Stoffabgrenzung genügt es, auf zwei Grundanschauungen hinzuweisen, die als wesentlich für die mittellateinische Literatur bezeichnet werden können.

Dem Mittelalter ist, zum ersten, die uns geläufige Trennung „sachbezogenen" Schrifttums von „schöner" Literatur und Dichtung hinsichtlich der literarischen Gestaltung lange Zeit fremd gewesen oder hat ihm doch so wenig bedeutet, daß sie kaum ins Gewicht fällt. Man trifft daher Werke, die mit literarischem Anspruch unter Anwendung der entsprechenden Kunstmittel abgefaßt sind, in sämtlichen Bereichen der Schriftlichkeit an. Ob ein solches Ausgreifen des literarischen Bemühens mehr als Erbe der antiken und namentlich der patristischen Literatur, die nahezu ausschließlich auf den Sachgehalt ausgerichtet war, anzusehen ist oder ob an der Erscheinung ein besonders stark entwickeltes Formbewußtsein den größeren Anteil hat, steht dahin; in literarhistorischem Betracht kommt dem Phänomen schon deshalb Bedeutung zu, weil gerade an ihm und seiner allmählichen Veränderung die sehr zögernd im Laufe vieler Jahrhunderte sich vollziehende Entwicklung eines literarischen Lebens sowie die Ausbildung und Entfaltung der schriftstellerischen und dichterischen Persönlichkeit beobachtet werden kann.

Die lateinische Literatur des Mittelalters mußte zwar nicht wie die der Volkssprachen (außerhalb der Romania) mit dem Glossieren, Übersetzen und Bearbeiten von Werken einer fremden Sprache beginnen, aber sie erwuchs in einer geistigen Landschaft, die gleichsam übersät war von den Trümmern und Scherben einer zerbrochenen Kultur, in einer Situation also, in welcher die Befriedigung elementarer Bedürfnisse des geistigen Lebens alle Kräfte in Anspruch nahm. Dies ist nicht der Raum und die Zeit des Literaten, des Schriftstellers, des Poeten, und wenn uns auch schon in den frühen Jahrhunderten des Mittelalters da und dort Persönlichkeiten begegnen, in deren Werk der helle Glanz der sprachlichen Kunst und des Dichtertums aufleuchtet, so erkennen wir in ihnen die großen Gestalten, die dem literarischen Streben die entscheidenden Impulse gaben und ihm die Maßstäbe setzten. Die Menge des Schrifttums aber ist schulmäßig, gelehrt oder geistlich-kirchlich bestimmt gewesen, und in all diesen Bereichen haben sich wesentliche literarische Entwicklungen vollzogen, aus denen heraus die lateinische Literatur im zwölften Jahrhundert ihre volle Höhe, Freiheit und Reife erlangte. Der tiefgreifende Wandel im Schrifttum und geistigen Leben, den das dreizehnte Saeculum heraufführte, kann hier nur angesprochen werden; seine Darstellung bleibt einem späteren Teile unserer Betrachtung vorbehalten.

Wie nützlich nun auch für das Verständnis der mittellateinischen – man darf wohl hinzufügen: der europäischen – Literatur und ihrer Entwicklung sein mag, den Blick nicht allein an die Werke der Kunst zu heften, die ihn vor anderen auf sich ziehen, so gebietet doch die Absicht unserer Betrachtung, vor denjenigen schriftlichen Erzeugnissen, welche der Forderung literarischer Gestaltung nicht genügen, eine klare Grenze zu ziehen. Dies entspricht auch der Lehre der mittelalterlichen Theoretiker. Formlose Annalen, Glossare, ungeformte gelehrte Arbeiten gehören wie alle anderen Schriftdenkmäler, die den genannten in Ansehung der literarischen Gestaltung vergleichbar sind, nicht zur Literatur; eine beiläufige Heranziehung solcher Arbeiten ist nur dann gerechtfertigt, wenn die Darstellung der Entwicklung einer literarischen Gattung oder die Erklärung eines einzelnen Werkes das Ausgreifen auf nichtliterarische Vorstufen oder Parallelen erfordert oder die Abrundung des Bildes einer schriftstellerischen Persönlichkeit ihre Berücksichtigung nahelegt.

Auch innerhalb des also abgesteckten Gebietes erweist sich angesichts der Zahl der überlieferten Denkmäler, die spätestens bei der Behandlung der Literatur des zwölften und vollends des späten Mittelalters die Einsicht eher verdunkeln als die Erkenntnis fördern würde, eine Auswahl als unumgänglich. Sie wird gemäß dem angestrebten Ziele so zu treffen sein, daß nächst den an sich bedeutenden Schriftstellern und Dichtern mit ihren Werken diejenigen Erscheinungen, welche für die literarische

Entwicklung wichtig gewesen oder für das literarisch-geistige Leben ihrer Zeit als charakteristisch anzusehen sind, angemessene Behandlung erfahren können.

Die hier gewählte Auffassung der lateinischen Literatur des Mittelalters als Literatur u n d als bevorzugter Trägerin des europäischen Geisteslebens im Mittelalter schließt eine Betrachtung nach Literaturgattungen, so wertvoll und anregend eine solche auch sein könnte, wenigstens als allgemeine Grundlage des Vorgehens aus. Einordnung der Werke, Rückblicke und Herstellung von Verbindungen sollen den Gesichtspunkt der Gattungen immer wieder ins Gedächtnis rufen. Dem grundsätzlich chronologischen Fortschreiten werden innerhalb der einzelnen Epochen andere Gliederungsprinzipien zugeordnet werden, deren Art sich nach den Verhältnissen des literarischen Lebens in den betreffenden Zeitabschnitten richtet.

Die erste Periode der lateinischen Literatur des Mittelalters, der Zeitraum von der Mitte des sechsten bis ins späte achte Jahrhundert, weist die typischen Merkmale einer Übergangszeit auf. Während im griechisch sprechenden Osten der geschlossene Block des Byzantinischen Reiches die römische Tradition fortsetzt, ist die lateinische Welt nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches noch nicht wieder zu einer Einheit zusammengewachsen. Auf dem Boden des alten Imperium bestehen germanische Staatsgebilde: die Reiche der Ostgoten, dann der Langobarden in Italien, der Westgoten und der Sueben in Spanien, der Franken in Gallien. Irland erscheint zum erstenmal, die britische Nachbarinsel nach der Besetzung durch Angeln, Sachsen und Jüten von neuem im lateinischen Sprach- und Kulturbereich. Gegen Ende der Periode treten, ohne erkennbare Verbindung mit der mehrere Jahrhunderte zurückliegenden Zugehörigkeit zum römischen Reich, die nachmals deutschen Gebiete am Rhein sowie im Süden Alemannien und Bayern in die lateinische Welt ein. Die Voraussetzungen und die Entwicklung des geistigen Lebens und der lateinischen Literatur sind in den einzelnen Gebieten so verschieden, daß sich ihre gesonderte Behandlung empfiehlt. Wir gliedern daher das erste Buch geographisch und beginnen mit Italien.

Erstes Kapitel

ITALIEN

Die bedeutendsten Vertreter des geistigen und literarischen Lebens in Italien zur Zeit Theoderichs des Großen waren zwei Männer, deren Lebenswege eine Reihe von Jahren nebeneinander verlaufen sind, die beide dem senatorischen Adel angehörten und höchste Staatsämter bekleideten und doch in ihrer Haltung so verschieden waren, daß an ihr der Umbruch eines Zeitalters sichtbar wird: Boethius und Cassiodor.

Anicius Manlius Severinus Boethius, Angehöriger einer der ersten römischen Familien, aus der eine Reihe von Konsuln, Stadtpräfekten und anderen hohen Magistraten hervorgegangen waren, verschwägert mit dem Hause der Symmachi, war in steiler Karriere zu den höchsten Staatsämtern aufgestiegen; er bekleidete im Jahre 510 das Konsulat ohne Kollegen, 522 waren seine beiden Söhne Konsuln, er selbst erscheint zuletzt (523) als Magister officiorum an der Spitze der Reichsverwaltung. Ein Römer durch und durch, erfüllt vom Glauben an die Zukunft Roms, hatte er sich dem Gotenkönig wohl in der Hoffnung zur Verfügung gestellt, auf solche Weise die Belange der römischen Bevölkerung unter der Fremdherrschaft am besten wahrnehmen zu können. Aber er war doch nicht so sehr Politiker und Staatsmann als philosophischer Denker und gelehrter Schriftsteller, und die Jahre seiner Tätigkeit im Dienste Theoderichs sind ausgefüllt von reichem literarischen Schaffen.

Boethius verfaßte Lehrbücher zu allen vier Fächern des Quadriviums, von denen das zur Arithmetik (Institutio arithmetica) und das zur Musik (Institutio musica) im Mittelalter sehr wichtig geworden sind; die beiden andern gingen verloren. Seine eigentliche Lebensaufgabe aber sah Boethius darin, den Römern die bleibenden Erkenntnisse der griechischen Philosophie zu vermitteln. Dies sollte durch Übersetzungen vor allem der Hauptwerke des Aristoteles sowie platonischer Dialoge geschehen, denen Boethius eigene Erläuterungsschriften beizugeben gedachte, welche die Übereinstimmung der beiden Philosophen in den wesentlichen Fragen dartun und am Ende das System einer unbestreitbar gültigen Philosophie *('unam et verissimam philosophiam')* ergeben sollten.

Das gewaltige Unternehmen blieb ein Torso. Zustande kamen einige

VORAUSSETZUNGEN UND GRUNDLAGEN DER LATEINISCHEN LITERATUR DES MITTELALTERS

Das Verständnis und die angemessene Würdigung der lateinischen Literatur des Mittelalters setzt die Kenntnis gewisser Voraussetzungen und Umstände voraus, unter denen sich dieses Schrifttum entfaltet hat.

Die Sprache, also die mittelalterliche Latinität oder, um eine vielgebrauchte, wenn auch wenig glückliche Bezeichnung zu verwenden, das sogenannte Mittellatein, erinnert in manchem an jene nicht eben zahlreichen Sprachen oder Sprachformen, welche, wie das Sanskrit oder das Hebräische, durch Fixierung einer bestimmten Sprachstufe entstanden sind, durch bewußtes Zurückdrängen natürlicher Veränderungen auf Grund starker Bindungen an die Tradition gehalten und nur in bestimmten Kreisen oder für bestimmte Zwecke gebraucht werden. Die Zuordnung zu solchen „Traditionssprachen" wird jedoch der mittelalterlichen Latinität nicht in vollem Umfange gerecht, die Verhältnisse liegen etwas komplizierter.

Am Ausgang des Altertums erscheint die lateinische Sprache in zwei Hauptformen, die einer bildungsmäßigen Schichtung entsprechen: als stark traditionsgebundene Literatur- oder Hochsprache im sogenannten Spätlatein, welches als die spätantike Fortsetzung der klassischen und nachklassischen Latinität anzusehen ist, und als lebensvolle, durch Bildungstraditionen nicht gebundene Volkssprache in dem vielfältigen und vielschichtigen Komplex des sogenannten Vulgärlateins. Dieses entwickelte sich in der Folgezeit auf natürliche Weise „sprachgesetzlich" weiter zum Romanischen und den sich nach Ablauf mehrerer Jahrhunderte sich ausgliedernden romanischen Sprachen. Jenes, das Spätlatein, welches im christlichen Bereich unter dem Einfluß der lateinischen Bibelübersetzungen, der Liturgie und der Kirchenväter spezifisch christliche Begriffe und Sonderbedeutungen sowie einige wenige grammatische Eigentümlichkeiten aufgenommen hatte, ging ohne erkennbaren Bruch in die mittelalterliche Latinität, das sogenannte Mittellatein, über. Dem lexikalischen und formalen Grundbestande nach ist also das mittelalterliche Latein nichts anderes als Spätlatein mit mehr oder minder deutlich auftretender „christlicher" Färbung.

Dennoch kann Mittellatein nicht schlechtweg mit Spätlatein gleichgesetzt werden. Der wesentliche Unterschied der beiden Sprachformen liegt weder im Erscheinungsbild, obwohl auch dieses im Laufe eines Jahrtausends mancherlei Veränderungen angenommen hat, noch darin, daß im Mittellatein etwa eine „Fixierung" eingetreten wäre; er beruht vielmehr auf der grundsätzlichen Verschiedenheit der Sprachgemeinschaften. Denn während die antike Schriftsprache, also auch das Spätlatein, stets von einer starken, lebendigen Volkssprache begleitet und getragen wurde, von der sie immer wieder neue Impulse empfing, fehlte der mittelalterlichen Latinität eine solche tragende Schicht durchaus. Sie wurde zwar von all denen, die ihrer mächtig waren, nicht nur geschrieben, sondern auch gesprochen und war insofern eine lebende Sprache; aber weil ihre Sprachgemeinschaft nicht mehr die eines Volkes war, sondern die rein geistige der Gebildeten in allen Teilen der lateinischen Welt, so waren auch die Bedingungen, unter denen sie lebte, und die Kräfte, die auf sie einwirkten, grundsätzlich andere als diejenigen, von welchen die Entwicklung einer in vollem Umfang lebenden Sprache bestimmt zu werden pflegt. Entwicklungen haben sich auch in der mittelalterlichen Latinität vollzogen, nicht nur insofern, als sie, um einer veränderten Welt Ausdruck zu verleihen, zahlreiche Neubildungen, Fremdwörter und Lehnwörter aufnahm. Es können deutlich mehrere Phasen der Entwicklung oder Sprachstufen beobachtet werden.

Die erste erstreckt sich vom Ausgang des Altertums bis etwa in die Karolingerzeit; sie erscheint in mehrfacher Hinsicht als eine Phase des Überganges und wird vornehmlich durch divergierende Tendenzen gekennzeichnet. In der gesamten Romania lebte das Vulgärlatein natürlich weiter und entfernte sich in dem Maße, in dem es romanisch wurde, von der traditionellen Schriftsprache, dem Spätlatein oder nunmehr schon „frühen Mittellatein". Dieses geriet zwar infolge des Niedergangs der Bildung, der in den Jahrhunderten nach der Völkerwanderung allenthalben eintrat, seinerseits mehr denn je unter den Einfluß der Volkssprache und begann in manchen Gebieten, zumal im merowingischen Gallien, zu verwildern, war aber durch starke traditionelle Bindungen doch so weit gehalten, daß es selbst im Zustande der ärgsten Verwahrlosung im siebenten und frühen achten Jahrhundert vor völliger Auflösung bewahrt blieb. Ganz anders lagen die Dinge in denjenigen Gebieten, die erst nach dem Ende des weströmischen Reichs durch die Christianisierung der lateinischen Kultur gewonnen worden waren. Hier gab es von Anfang an keine lateinisch sprechende Bevölkerung, folglich auch kein Vulgärlatein; die mit der Christianisierung eingeführte lateinische Sprache wurde nur von der relativ dünnen Schicht der Gebildeten verstanden und gesprochen, befand sich also von vornherein in der für die

eigentliche mittelalterliche Latinität charakteristischen Situation der „Sprache ohne Volk“. Dem lexikalischen und formalen Bestande nach war die importierte Latinität natürlich Spätlatein, das jedoch, je nachdem, von wo aus die Christianisierung und Latinisierung erfolgt war, in stärkerem Maße oder auch kaum merklich vulgärlateinische Elemente enthalten mochte.

In der gelehrten Literatur wird zuweilen die gesamte Latinität der Übergangszeit mit Ausnahme des eigentlichen Vulgärlateins als „frühes Mittellatein“ bezeichnet; aus dem Gesagten ergibt sich, daß es sich hierbei um recht unterschiedliche Sprachformen handelt.

Die prinzipiell verschiedene Situation des Lateinischen in der Romania und in den neu latinisierten Gebieten, aber auch die verschieden starke und nicht in allem gleichartige vulgärlateinische Beeinflussung der Schriftsprache innerhalb der genannten Räume mußte auf die Dauer doch die Einheit der lateinischen Sprache gefährden, mit ihr die Einheit der lateinischen Bildung, der einzigen Kraft, welche der Barbarisierung entgegenzuwirken imstande war. Nicht wenige Denkmäler dieser Jahrhunderte zeigen mit einer ob ihrer Aktualität bestürzenden Klarheit die beinahe zwangsläufige Konsequenz, wie sich aus scheinbar geringfügigen phonetischen Verschiebungen bei mangelhafter Kenntnis und Pflege der Orthographie eine sich stets steigernde Unsicherheit im Gebrauch der grammatischen Formen ergab, die ihrerseits sehr rasch zur Lockerung und zum Zerbröckeln der syntaktischen Ordnung führte, in der sich die Ordnung des Denkens selber unmittelbar ausdrückt.

Daß damals die unheildrohende Entwicklung, welche der empfindliche Spiegel der Sprache so klar reflektiert, zum Stehen kam, ist das Werk jener geistigen Erneuerung, die unter dem Schutze Karls des Großen eingeleitet und mit seiner tatkräftigen Förderung durchgeführt wurde. Soweit sie die Literatur betrifft, wird von ihr noch die Rede sein; auf dem Feld der Sprache bezeichnet sie den Eintritt einer zweiten Phase der mittelalterlichen Latinität, einen Einschnitt, der durch eine weitere Erscheinung noch betont wird.

Die Veränderungen des Vulgärlateins, der Volkssprache in den Ländern der Romania, hatten mittlerweile ein solches Ausmaß erreicht, daß der romanischen Bevölkerung ohne besondere Unterweisung die lateinische Schriftsprache nicht mehr verständlich war. Eine genauere zeitliche Fixierung des Hinauswachsens der Volkssprache aus dem Lateinischen ist kaum möglich; gegen Ende des achten Jahrhunderts scheint die Schwelle zumeist schon überschritten gewesen zu sein. Von nun an also gab es kein Vulgärlatein mehr, die Verhältnisse, unter denen die gelehrte Sprache seit Jahrhunderten in den nichtromanischen Gebieten (in der Hauptsache handelt es sich um Irland und England) gelebt hatte,

herrschten nunmehr in der gesamten lateinischen Welt, das Lateinische war zum eigentlichen Mittellatein geworden.

Durch die karolingische Erneuerung erhielt dieses seine für die Folgezeit verbindliche Grundgestalt. Da die Reform, die wie selten eine von Vernunft und Maß geleitet wurde, keinen anderen Ehrgeiz entfaltete, als an die Stelle der Verwirrung allenthalben ein klares Ziel zu setzen, so bewirkte sie auf sprachlichem Gebiete im Lauf eines Menschenalters – diesen Zeitraum etwa wird man nach Ausweis der Denkmäler anzusetzen haben – die Wiedergewinnung der Korrektheit, Sicherheit und Klarheit. Es fehlt einstweilen gerade für das „normale“ karolingische Latein an ausreichenden Untersuchungen. Das Wesentliche dürfte in Folgendem liegen: nachdem die normierende Instanz der Sprachgemeinschaft eines Volkes lateinischer Zunge nirgends mehr bestand und an ihre Stelle eine Sprachgemeinschaft ganz anderer Art getreten war, die ihrerseits eine durch die schriftlich fixierte Tradition gehaltene war, so orientierte sich die Sprache letzten Endes an eben dieser Tradition. Der spätlateinische Grundbestand konnte demzufolge je nach dem Bildungsstand des einzelnen und nach seiner bevorzugten Lektüre eine mehr oder minder stark biblisch-kirchlich-patristisch bestimmte Färbung erhalten, aber auch, was des öfteren vorkommt, antikisch schimmern. Der lexikalische Zuwachs hält sich im literarischen Latein der Karolingerzeit noch in vergleichsweise engen Grenzen; man nahm an Fremd- oder Lehnwörtern, was nötig schien, unbedenklich auf, vermied jedoch in der Regel das Gesuchte, Ausgefallene der Glossenwörter und Gräzismen, an denen sich die voraufgegangene Zeit oftmals nicht hatte ersättigen können. Syntaktische Neuerungen scheint man eher gescheut als gesucht zu haben; wo sie auftreten, dürften sie sich im Rahmen dessen halten, was die Analogie nahelegte oder zu rechtfertigen schien. Im ganzen aber wird die karolingische Latinität neben dem „mittelalterlichen“ Kolorit, das sie durch die angedeuteten Eigenheiten erhält, eher durch Beschränkung im Gebrauch sprachlicher Möglichkeiten als durch deren ungehemmte Anwendung gekennzeichnet; man könnte diese Grundhaltung als einen klassizistischen Zug bezeichnen.

Es ist hier nicht des näheren von den Bereicherungen, aber auch Lockerungen mannigfacher Art, welche das Mittellatein in der folgenden Zeit erfahren hat, zu reden. Im Gesamtcharakter jahrhundertelang kaum verändert, war es doch, was einer Sprache seiner Art wohl selten widerfährt, frisch genug, in der Zeit des Umbruchs der mittelalterlichen Welt seit dem späteren elften und im zwölften Jahrhundert neue Impulse aufzunehmen, die es zu jugendähnlichem Wachstum anzuregen schienen: es wurde von einem Sog der Vergeistigung ergriffen, der dem traditionellen Mittellatein ein verändertes Gesicht gab, es aber auch in

kaum zweihundert Jahren an die Grenzen der Abstraktion zu entführen und der Verbindung mit dem sinnlich Wahrnehmbaren ebenso wie des Irrationalen zu berauben drohte. Eingeschlagen war der Weg und ein Stück weit auch gegangen; da hat wiederum die Kraft der Tradition bewahrend mitgeholfen, daß die Sprache sich nicht verlor, diesmal ins nur mehr Geistige. Denn die mittelalterliche Latinität war, das lag in ihrem Wesen begründet, eine Sprache, die nicht vergißt, die bewahrt, was einmal in ihr gedacht oder gedichtet worden war in neuester wie in alter Zeit, und die aus der Fülle ihres „Gedächtnisses" hervorzuholen vermochte, wessen sie bedurfte, gleich jenem biblischen Hausvater, qui profert de thesauro suo nova et vetera.

Die der lateinischen Sprache mächtig waren und sich die lateinische Bildung angeeignet hatten, bildeten eine geistige Gemeinschaft, welche alle politischen und Volkstumsgrenzen übergriff; sie waren auch die Träger der lateinischen Literatur. Man nannte sie *clerici*, auch wenn sie, was häufig vorkam, nur die niederen Weihen empfangen hatten. Auffallend hoch ist im frühen Mittelalter, bis ins elfte Jahrhundert hinein, die Zahl der Mönche unter den Schriftstellern; sie entspricht dem Anteil des monastischen Elements an der Kultur jener Jahrhunderte insgesamt. Soweit im gleichen Zeitraum Laien am literarischen Leben teilzunehmen bereit und fähig waren, handelt es sich zumeist um Personen adeligen Standes; selbst Könige haben sich auf dem Felde des lateinischen Schrifttums versucht. Mit dem Aufkommen des Bürgertums nahm die Zahl der lateinisch gebildeten Laien zu, hielt sich jedoch bis zum Ausgang des Mittelalters in engen Grenzen, um so mehr, als seit dem 13. Jahrhundert die Volkssprachen weite Bereiche der Literatur, insbesondere der Dichtung, für sich gewannen. Literarisch tätige Frauen gibt es im ganzen Mittelalter nur einige wenige; gleich die erste von ihnen ist Laiin, eine besorgte Mutter gräflichen Standes, zumeist aber handelt es sich um Nonnen. Man hat für lateinische Bildung in den Frauenklöstern relativ spärliche Zeugnisse; sie ist im allgemeinen weder hoch anzuschlagen noch darf in den Fällen, von denen wir Nachrichten besitzen, die Zahl der lateinisch Gebildeten überschätzt werden.

Will man die Leser der lateinischen Literatur des Mittelalters als literarisches Publikum bezeichnen, so wird man sich dessen bewußt sein müssen, daß von einem wirklichen Publikum nur in sehr begrenztem Umfang und nicht zu allen Zeiten die Rede sein kann. Es ist hier nicht von der Frage des eventuellen Vortrags literarischer Erzeugnisse, insbesondere von Dichtungen, zu reden; wir sind auf diesem Gebiet (abgesehen von ganz bestimmten Arten von Gedichten wie z. B. den sog. susceptacula regum, die natürlich vorgetragen wurden) zumeist aufs Raten verwiesen, und man wird gut daran tun, sich vor allzu romantischen Vorstellungen zu hüten. Was die eigentliche Leserschaft betrifft, den Kreis, der mit einem literarischen Werk angesprochen und erreicht wurde, so pflegt im frühen Mittelalter schon die „Veröffentlichung" eines Werkes auf eine Weise vor sich zu gehen, die ein „Publikum" eher zurückzuweisen als anzulocken scheint. In der Regel überreicht oder übersendet der Autor ein sorgfältig geschriebenes, zumeist wohl das einzige in Reinschrift existierende Exemplar des neuen Werkes einer Persönlichkeit, von der er Interesse und Sachverstand glaubt erwarten zu können. In dem üblicherweise beigegebenen Widmungsbrief, für dessen kunstvoll durchstilisierte Form sich bestimmte Gepflogenheiten herausgebildet haben, äußert er sich über den Anlaß der Schrift, wobei nicht selten der Adressat als Auftraggeber genannt wird (was zumeist wiederum nichts anderes bedeutet, als daß eine Anregung von jenem ausgegangen ist), und über das Anliegen des Werkes, spricht wohl auch über die Methode, die er angewandt, und dergleichen. Befindet sich das neue Opus in den Händen des Adressaten, so hängt ein wenig von diesem, weit mehr aber von allen möglichen Imponderabilien ab, ob und wann durch eine erste Abschrift für irgendeine andere Stätte der erste Schritt zur Verbreitung des Werkes erfolgt. Da kann es geschehen, daß ein Werk binnen weniger Jahre in den fernsten Teilen der abendländischen Welt bekannt wird; aber wenn es sich fügt, so wird es vielleicht nach Generationen erstmals kopiert, um dann für Jahrhunderte unbeachtet in irgendeiner Bibliothek zu schlummern. Für den Verfasser bestand sonach geringer Anlaß, sich an ein Publikum zu kehren. Da gab es denn kein Buhlen um die Gunst einer lesenden Menge, kein Liebäugeln mit rasch verfliegender Mode, kein Schielen nach materiellem und Ruhmesgewinn. Die Literatur entsteht im frühen Mittelalter zum großen Teil in den Gelehrtenstuben, ist für Gelehrte oder für die Schule bestimmt. Die Verfasser streben nicht danach, den Leser zu beeindrucken und ihn zu überreden, sie wollen vor allem belehren und erbauen. Ernst und Sachlichkeit bestimmen daher vorwiegend den Grundcharakter dieses Schrifttums. Als in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts, im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen zwischen Kaiser und Papst, im Investiturstreit, die Autoren gleichsam die Studierstube verließen, auf die Straße gingen, um andere aufzurufen, sie auf ihre Seite zu ziehen, als sie Partei ergriffen für oder wider eine Sache oder Person in aktuellen Angelegenheiten, da änderte sich die Leserschaft, das „Publikum" der Literatur, und mit ihm wurde auch der Charakter des Schrifttums selbst ein anderer. Doch davon zu gegebener Zeit.

Daß der Klerus praktisch der Stand der Gebildeten war, und Lateinkundige und lateinisch Gebildete aus anderen Ständen rein zahlenmäßig

lange Zeit eine verschwindende Minderheit ausmachten, hat für die lateinische Literatur natürlich große Bedeutung, allerdings nicht deshalb, weil die Standeszugehörigkeit, also etwa auch adelige oder unfreie Geburt, in der Geschichte des lateinischen Schrifttums eine nennenswerte Rolle gespielt hätte. Was der sächsische Grafensohn Godescalc schrieb und dichtete, hat außer einem oder zwei Freunden und einigen theologischen Gegnern niemand gelesen, und um ein Haar wäre von allem nichts auf uns gekommen. Sein Freund Walahfrid war einfacher Leute Kind, aber Zeitgenossen und Nachwelt haben ihn gepriesen und den berühmten Schriftsteller und Dichter so hoch gehalten, daß sie ihm eines der meistbenützten gelehrten Bibelwerke zuschrieben, an dem er selbst in Wahrheit doch nur geringen Anteil hatte. Nein, bedeutsam wird die Zugehörigkeit der Mehrzahl der Schriftsteller zum geistlichen Stand allein deshalb, weil auf diese Weise das geistliche Element im Schrifttum breiten Raum und großes Gewicht erlangte. Die Vergeistlichung der lateinischen Literatur im Mittelalter beruht vor allem auf der eigentümlichen Entwicklung des Bildungswesens, von dem, nach mehrfachen Andeutungen, nun doch ein weniges gesagt werden muß.

Keine von allen Voraussetzungen der lateinischen Literatur des Mittelalters ist so folgenreich gewesen wie die Bindung des Bildungswesens an die Kirche.

Wer sich vergegenwärtigt, daß das Mittelalter ein christliches Zeitalter gewesen ist, daß christlicher Glaube und christliche Weltanschauung für die Menschen jener Jahrhunderte genauso selbstverständlich waren wie uns Heutigen die Grundvorstellungen des Weltbildes der modernen Naturwissenschaften (mit dem Unterschiede freilich, daß jene den Menschen in ungleich stärkerem Maße, weil total, erfaßten und hielten): wer solches bedenkt, wird an der erwähnten Bindung nichts Auffälliges finden. Es ist jedoch daran zu erinnern, daß diese Bindung der Spätantike noch fremd gewesen war und sich erst zu jener Zeit herausbildete, als das weströmische Reich dem Ansturm der Barbaren erlag, als ein Volk nach dem andern Italien und die übrigen Provinzen verheerte, die Herrschaften einander in relativ kurzen Abständen ablösten und die alten Ordnungen zerbrachen. Die einzige Institution aus römischer Zeit, die den Wirren im Kern ungeschädigt standhielt, war die Kirche; was wunder, daß ihr Gewicht in solcher Zeit ein bis dahin ungeahntes Maß erreichte.

Dem rückschauenden Blick mag als Ausdruck bewundernswerter Weitsicht, als eine Tat von weittragender Bedeutung erscheinen, was vermutlich nur die unausweichliche Forderung der Selbsterhaltung bewirkt hatte: dieselbe Kirche, die jahrhundertelang der antiken Bildung ablehnend oder doch reserviert gegenübergestanden war, die es trotz dieser Haltung und trotz ihrem seit den Tagen Konstantins des Großen rasch zunehmendem Einfluß im öffentlichen Leben und obwohl die klügsten Köpfe der Zeit schon zu den Ihrigen zählten, nicht verstanden oder sich gar nicht darum bemüht hatte, ein ihren Zielen angemessenes Bildungswesen aufzubauen, sie wurde nunmehr in eine Richtung geführt, die sie zu einer Bildungsmacht ersten Ranges werden ließ, zur Trägerin des geistigen Lebens und der Kultur schlechthin in dem Jahrtausend, da Europa wurde.

Der Vorgang kann hier nicht im einzelnen verfolgt werden. Spektakulärer Maßnahmen bedurfte es nicht; das Entscheidende geschah allem Anschein nach dadurch, daß im Grunde – nichts geschah. Seitdem in der westlichen Reichshälfte das auch hier als Weltsprache vorherrschende Griechisch durch das Lateinische verdrängt worden war – in Rom selber ist das etwa in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts geschehen – war das Lateinische auch zur Sprache des christlichen Kultes, zur Sprache der Bibel und der kirchlichen Rechtsordnungen geworden. Als die Barbaren in die Provinzen eindrangen und Italien selbst verheerten, hielt die Kirche in gesundem Selbstbewußtsein in dem gesamten unter ihrem Einfluß stehenden Gebiet an ihren Traditionen, unter anderem auch an der lateinischen Sprache fest. Ohne dies eigentlich zu beabsichtigen, wurde sie damit zur Verbündeten derjenigen Kreise, denen an der Bewahrung der römischen Tradition gelegen war.

Eines aber änderte sich von Grund auf: an die Stelle der antiken Schulen traten christliche oder vielmehr kirchliche. Über diesen wichtigen Vorgang, der immerhin den Anfang eines Jahrtausends europäischer Schul- und Bildungsgeschichte bezeichnet, sind wir äußerst mangelhaft unterrichtet, nehmen im allgemeinen nur das Ergebnis wahr und auch dies in der Mehrzahl der Fälle erst in einem um Jahrhunderte jüngeren Zustand; alles weitere bleibt der Vermutung überlassen. Wir wissen nicht einmal, in welchem Umfang Niedergang oder Verfall der antiken Bildungseinrichtungen die Übernahme des Bildungswesens durch kirchliche Institutionen begünstigt hat. Ein wesentliches Motiv auf kirchlicher Seite erwuchs sicher aus dem Bedürfnis der einzelnen Kirchen, für die Heranbildung eines seinen Aufgaben gewachsenen geistlichen Nachwuchses selbst zu sorgen. An den Bischofssitzen und in den Klöstern werden Einrichtungen für den Unterricht geschaffen, man sorgt für eine Bibliothek und für ein eigenes Skriptorium. Kirchliche Institutionen übernehmen das Erbe der profanantiken Schulen – je nach Lage in den einzelnen Provinzen zu verschiedener Zeit, in der Regel aber wohl von einer Generation auf die andere – und werden zu Bildungszentren, die gleich einem Netz von stetig wachsender Dichte die ganze abendländische Welt überziehen. An diesen Bildungsstätten oder in Verbindung mit ihnen hat sich durch viele Jahrhunderte, bis in das Zeitalter der Uni-

versitäten, nahezu ausschließlich das geistige und literarische Leben abgespielt, sie geben dem mittelalterlichen Bildungswesen das Gepräge.

Neben den geistlichen Bildungszentren spielten andere Pflegestätten des geistigen Lebens keine nennenswerte Rolle, jedenfalls nicht, was die lateinische Literatur betrifft. Wenn weltliche Herrscher, was zuweilen vorkam, sich neben der Macht auch noch mit dem Glanze des Geistes zu umgeben suchten, indem sie den einen oder anderen Gelehrten oder Poeten an ihren Hof zogen, so war solches zumeist ein Vorhaben von kurzer Dauer. Nur ein einziger von diesen Versuchen hat dauerhafte Wirkung errungen: er verbindet sich mit dem Namen Karls des Großen. Auch sein „geistiger" Hofstaat überlebte ihn nur kurze Jahre und dies ohne Glanz. Dauer war seinem Werke nur beschieden, weil es noch zu Lebzeiten des alten Kaisers die Männer, die an seinem Hof geweilt und durch den Willen des Herrschers zu Bischöfen und Äbten geworden waren, hinaustrugen in ihre neuerlangten Diözesen und Klöster, wo das Neue Wurzel schlug und üppig gedieh. Die Vorherrschaft der kirchlichen Einrichtungen auf dem Gebiete des Bildungswesens war unbeschränkt; erst die Bürgerschulen des späten Mittelalters haben sie an einzelnen Stellen durchbrochen.

Es liegt auf der Hand, daß die genannte Bindung nicht auf den institutionellen und personellen Bereich beschränkt blieb. Wie weit sie die innere Ausrichtung des Bildungswesens bestimmte und von diesem aus das geistige Leben des Mittelalters insgesamt beeinflußte, zeigt allein schon die gewaltige Masse des geistlichen Schrifttums, die uns aus dem Mittelalter überkommen ist. Gleichwohl ist die mittelalterliche Bildung keine einseitig und ausschließlich geistliche oder gar kirchliche gewesen; ihr am meisten bezeichnender Wesenszug liegt vielmehr darin, daß sie zwei nach Herkunft und Richtung grundverschiedene Komponenten in sich vereinigte.

Denn das Unterrichtswesen des Mittelalters war in seinem Kern bestimmt durch das System der artes liberales, welches die Schulen des Mittelalters von den antiken übernommen hatten. Dieses System aber, in der Zusammenstellung der sieben Fächer Grammatik, Rhetorik, Dialektik (seit der Karolingerzeit Trivium genannt), Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie (Quadrivium) übereinstimmend mit der Form, welche fürs fünfte Jahrhundert der afrikanische Schriftsteller Martianus Capella bezeugt, war nichts anderes als der schon im ausgehenden Altertum selbst reduzierte Ausdruck des antiken Ideals enzyklopädischer Bildung. Es hat sich in der Tat als ein Faktor erwiesen, der wie kein anderer zur Bewahrung und geistigen Aneignung des antiken Erbes durch die werdende abendländische Welt beigetragen hat.

Daß solches im Rahmen eines weitgehend von kirchlichen Einrichtungen und Personen geistlichen Standes getragenen Bildungswesens möglich war, ja daß nahezu ausschließlich geistliche Bildungsträger das profanantike Bildungsgut zu einem wesentlichen Element der europäischen Kultur gemacht haben, ist eines der größten Paradoxa im geistigen Leben unseres Kontinents. Die Voraussetzungen waren geschaffen, ehe das Mittelalter begann; das Verdienst kommt in erster Linie wohl jenen Kirchenvätern zu, die, selbst in antiker Bildungstradition herangewachsen, deren Wert zu schätzen wußten und sich darum bemühten, den Widerstand und die Abneigung vieler ihrer Glaubensgenossen gegen die „Philosophen" als Verkörperung des Heidnischen zu überwinden. Es leuchtet ein, daß dies nicht in einem Zug gelang und nicht ohne Skrupel vonstatten ging. Zwei berühmte Zeugnisse erhellen die Situation um die Zeit, da das Christentum Staatsreligion wurde.

Zur Beruhigung jener ängstlichen Gemüter, die da glaubten, man müsse alles Antike und Profane in Bausch und Bogen verwerfen, schrieb Augustinus sein Werk de doctrina christiana (397, abgeschlossen um 426). Die Weisheit der Philosophen, so meinte er, sei mitnichten gänzlich abzulehnen. Denn wenn sie Wahres lehrten, so stamme doch auch diese Wahrheit von Gott, nur seien jene die unrechtmäßigen Besitzer, und der Christ müsse sich ihren Besitz aneignen, um besseren Gebrauch davon zu machen, so wie es ehedem das Volk Israel mit den kostbaren Gefäßen und Gewändern der Ägypter getan habe, welche ihnen diese willig reichten. Den besseren Gebrauch: das hieß für Augustinus, der zunächst für diejenigen schrieb, denen das Amt der Glaubensverkündung zukam, Anwendung der profanen Bildung und Wissenschaft im Dienste der Bibelauslegung, für die er seinen Lesern weitere Anleitung bot.

Damit war eine klare Rangordnung geschaffen, wohl geeignet, von einer nach christlichen Wertbegriffen ausgerichteten Zeit akzeptiert zu werden. Nicht alle freilich nahmen die Hürde mit gleicher Gewandtheit.

Wenige Jahre vorher, 384, hatte der Kirchenvater Hieronymus in einem Brief an die Römerin Eustochium (epist. 22,5) von einem Traumgesicht erzählt, in dem er sich vor dem Richterstuhle Gottes als Ciceronianer angeklagt gesehen und unter Peinigungen gelobt habe, fürderhin von den heidnischen Autoren zu lassen.

Er selbst hat später gemeint, man brauche sich nicht nach Träumen zu richten, ist Philolog und Verehrer der Alten geblieben und hat durch seine Autorität mittelbar die Wertschätzung der antiken Literatur gefördert. Aber der Konflikt, der im Leben des Hieronymus aufgebrochen war, hat sich in den folgenden Jahrhunderten noch oft wiederholt, und immer wieder werden im Mittelalter die Stimmen einzelner oder von Gruppen vernehmbar, die teils aus religiösen, teils aus moralischen Bedenken heraus einer Zurückdrängung des antiken Elements das Wort redeten. Nennens-

werten Erfolg scheinen diese Kräfte nie errungen zu haben, und wo wir im Mittelalter tatsächlich ein Zurückgehen des antiken Einflusses beobachten, waren in der Regel andere Gründe dafür maßgebend als jene Bedenken.

Durchgesetzt also hat sich eine Auffassung, der Augustinus Pate gestanden. Mit seinen Ansichten stimmten Bildungswesen und allgemeines Geistesleben im Mittelalter insoweit überein, als der Primat grundsätzlich und selbstverständlich der Theologie zuerkannt und die anderen Wissenschaften als ihr untergeordnet betrachtet wurden. Wie man sich zu den verschiedenen Zeiten die Unterordnung oder Zuordnung der anderen Wissenschaften vorstellte oder zurechtlegte, welche Versuche man unternahm, die Gesamtheit der geistigen Betätigungen, die mit den artes doch nur zu einem Teil erfaßt war, zu ordnen und zu systematisieren, kann hier außer Betracht bleiben. Für die lateinische Literatur und das von ihr geprägte geistige Leben liegt die Bedeutung jener Einordnung darin, daß sie den Bestand und die Pflege der weltlichen Wissenschaften im Rahmen eines institutionell und personell an Kirche und Geistlichkeit gebundenen Bildungswesens sicherte.

Natürlich blieb die Hineinnahme der artes nicht ohne Rückwirkungen auch auf diese selbst. Sie äußerten sich in mannigfachen Berührungen und Verflechtungen des profan-antiken Elements mit dem christlichen. Diese treten in allen Fächern, besonders deutlich aber auf dem Felde der Grammatik zutage. Hier war die Sprachlehre selber weitgehend beherrscht von spätantiken Lehrbüchern. Es gab wohl schon im frühen Mittelalter den Versuch einer Art „Christianisierung“ der Grammatik; er bestand hauptsächlich darin, daß man die Beispiele nicht mehr allein aus antiken Autoren nahm, sondern auch oder sogar vorwiegend aus frühchristlichen Dichtern. Als Zeugnisse eines erwachenden Selbstbewußtseins auch gegenüber der Antike und Zeichen eines Aufrückens jener Dichter in den Rang von Klassikern sind solche Versuche nicht zu übersehen; aber man erkennt doch unschwer, daß sie, was die Grammatik selbst anging, die tieferen Schichten nicht erreichten, und in der Tat sind die wirklichen Veränderungen der mittelalterlichen Grammatik seit dem 12. Jahrhundert aus anderer Richtung gekommen.

In der Schullektüre aber, die ebenfalls zur Grammatik gehörte, standen Vergil und Horaz, Ovid, Lucan, Iuvenal und Statius einträchtig neben Iuvencus, Prudentius und Sedulius, Arator und Avitus, und der Lernende wurde, sobald er nur dieses Stadium erreicht hatte, mit den beiden so verschiedenen Komponenten des Geisteslebens seiner Zeit konfrontiert. Zahl und Zusammenstellung der Schulautoren waren je nach der geistigen Situation und den örtlichen Verhältnissen nicht unerheblichen Schwankungen ausgesetzt, und von den römischen Dichtern hatte, wie es scheint, die Jahrhunderte der äußersten Gefährdung vor der geistigen Erneuerung in der Karolingerzeit allein Vergil als Schulschriftsteller überdauert. Seit der Karolingerzeit aber kann die Entwicklung eines Lektürekanons beobachtet werden, dessen wesentliches Merkmal darin bestand, daß in ihm antike Autoren und frühchristliche Dichter, zunächst noch mit deutlichem Übergewicht der letzteren, vertreten waren, während mittelalterliche Dichter in nennenswertem Umfang erst seit dem 13. Jahrhundert dieser Ehre teilhaftig wurden, zu einer Zeit also, da sich mit der Entstehung der Universitäten ein tiefgreifender Wandel im Bildungswesen und im geistigen Leben insgesamt vollzog.

Ungeachtet der engen Nachbarschaft, in der jeder lateinisch Gebildete die Bildungselemente der frühchristlichen und antiken Tradition erlebte, blieb die Spannung zwischen beiden allezeit bestehen, und die Aufgabe, sie zu überwinden, ist für das geistige und literarische Leben ein dauernder Ansporn zu neuen Bemühungen gewesen; auch dies könnte an der (noch zu schreibenden) Geschichte der Klassikerauslegung im Mittelalter verfolgt werden. Sie hat verschiedene Stadien der Entwicklung durchlaufen und dabei nicht ohne weiteres denselben Weg eingeschlagen wie die Exegese in anderen Bereichen der Literatur. Der Gedanke, daß sich zunehmende Nähe des Verhältnisses zur antiken Literatur mit weitergehenden Säkularisierungstendenzen verbinde, findet eine Bestätigung im geistigen Leben des zwölften Jahrhunderts, in welchem bei größter Enge der Vertrautheit mit dem antiken Schrifttum auch die allgemeine Tendenz zur Verweltlichung den kräftigsten Ausdruck gefunden hat. Umgekehrt braucht ein Zurücktreten des antiken Elements nicht gleichbedeutend zu sein mit Vergeistlichung, wie das späte Mittelalter lehrt. Es ist in der Frage des Verhältnisses zur antiken Literatur nicht zu übersehen, daß dieses zum Teil schon durch äußere Gegebenheiten bestimmt oder in eine bestimmte Richtung gelenkt wurde. Die geistige Aneignung braucht ihre Zeit, nicht nur beim einzelnen Individuum. Wie die Beherrschung der lateinischen Sprache in den Gebieten außerhalb der Romania, so war auch die Kenntnis der antiken Literatur ein Besitz, den sich das Mittelalter unendlich mühsam hat erwerben müssen. Die Auslegung hatte sich auf den Grad der Kenntnis (die auch im Mittelalter ganz elementar mit dem Bemühen um das sprachliche Verstehen begann) anzupassen. Nicht anders verhält es sich mit der literarischen Imitation, die im Mittelalter eine außerordentlich wichtige Rolle gespielt hat: auch sie durchläuft ihre Phasen, die zum Teil durch die Nähe des inneren Verhältnisses bestimmt, zum andern und vielleicht größeren Teil aber vom Grade der vordergründigen Voraussetzung der Kenntnis und gedächtnismäßigen Beherrschung abhängig war.

Im übrigen ist jenes Verhältnis der Spannung zwischen dem antiken

oder allgemein dem weltlichen Element auf der einen Seite und der vom allen gemeinsamen christlichen Glauben gegebenen Jenseitsrichtung auf der andern in der Regel ein viel weniger gezwungenes, verkrampftes gewesen, als es manchem Betrachter unserer Tage scheinen mag. Gerade weil die christliche Ordnung der Welt, der sichtbaren wie der unsichtbaren, so unverrückbar feststand und ein jedes Ding darin seinen Platz hatte, und weil in jedem Herzen und in jedem Hirn das Diesseits und das Jenseits unbestritten beieinander wohnten, auch wenn sie sich durchaus nicht immer wohl vertrugen, so konnte, wer dazu willens war, in einem Atemzug zum Himmel schauen und auf die Erde blicken. Und so ließen sich von dem Genie des Dichters die Gegensätze zwanglos fügen, wenn der Erzpoet, mit ein und denselben Worten ein paar Verse des Ovid vom Tod in der Umarmung imitierend, das Evangelium vom armen Zöllner und die Liturgie der Totenmesse parodierend, vom Ende seines Lebens sang:

Meum est propositum in taberna mori,
ubi vina prope sunt sicientis ori.
tunc cantabunt lecius angelorum chori:
'sit Deus propicius huic potatori!' –

DIE GLIEDERUNG

Das Jahrtausend der mittellateinischen Literatur kann mehr oder minder eindeutig in einige Zeitabschnitte gegliedert werden, welche der Entwicklung der Literatur und dem Verlauf des geistigen Lebens angepaßt sind.

Als erster Abschnitt hebt sich die Zeit des Übergangs von der Spätantike zum eigentlichen Mittelalter heraus; sie reicht von der Mitte des sechsten Jahrhunderts (zu welchem Zeitpunkt unsere Betrachtung beginnt) bis ins späte achte. Es ist die Zeit, da es noch ein Vulgärlatein gab, die Zeit, die noch unmittelbar die Folgen des Zusammenbruchs der Antike zu tragen hatte und darum in weiten Teilen der lateinischen Welt von einem fortschreitenden Verfall der Bildung und des geistigen Lebens gekennzeichnet wird. Aber die unterschiedlichen äußeren Verhältnisse führten zu unterschiedlicher Entwicklung des geistigen und literarischen Lebens in den einzelnen Gebieten, so daß ein Zerfall der lateinischen Kulturwelt in einzelne voneinander weitgehend unabhängige Teile wohl im Bereich des Möglichen lag.

Ein zweiter Zeitabschnitt, der sich vom ausgehenden achten Jahrhundert bis ins späte neunte erstreckt, bringt die erste Blüte der lateinischen Literatur im Mittelalter. Er wird eingeleitet durch die Erneuerung des geistigen Lebens unter Karl dem Großen (die oft – wenig glücklich – sogenannte karolingische Renaissance). Im Kreise der gelehrten Schriftsteller und Dichter um Karl wird zum erstenmal der Gedanke einer die Völker der abendländischen Christenheit umfassenden gemeinsamen Geisteskultur konzipiert und beispielhaft verwirklicht. In den ersten Generationen nach Karl erfolgt die Ausbreitung und Ausweitung des Neugewonnenen über das ganze Reich; die erneuerte, „karolingische" Geistigkeit wird Gemeinbesitz der zum Reich gehörenden Völker.

Als dritter Zeitabschnitt zeichnen sich die reichlich anderthalb Jahrhunderte von der ausgehenden Karolingerzeit bis in die Mitte des elften Jahrhunderts ab. Sie tragen in ihrer Unbestimmtheit das Signum einer Phase des Übergangs. Neben dem Auslaufen und Erstarren, vielleicht auch Zerbröckeln dessen, was von der karolingischen Erneuerung ausgegangen ist, werden da und dort Ansätze zu Neuem sichtbar, die aber vorerst noch nicht erkennen lassen, ob ihre Wirkung auf den engsten Umkreis beschränkt bleiben wird (wie die Dramen der Hrotsvith) oder ob sie das geistige Leben der Zukunft mitgestalten, vielleicht in wesentlichen Zügen prägen werden (wie das mancherorts seit etwa der Jahrtausendwende vordringende Studium der Dialektik).

Klar abgegrenzt und profiliert dagegen erscheint der vierte Zeitabschnitt, in welchem sich die lateinische Literatur zu voller Blüte entfaltet, ja hinsichtlich des Reichtums und der Mannigfaltigkeit großer Werke in der zweieinhalbtausendjährigen Geschichte des Lateinischen wohl den absoluten Höhepunkt erreicht. Der Zeitabschnitt, in der Hauptsache das zwölfte Jahrhundert, hebt an in der zweiten Hälfte des elften; an ihrem Beginn steht die bisher tiefste und heftigste Erschütterung der mittelalterlichen Welt: der Ausbruch des Kampfes zwischen Kaiser und Papst. Die beginnende Kreuzzugsbewegung wühlt die abendländische Christenheit auf, und während der Abendmahlsstreit die Gemüter verwirrt, sucht der Geist sich zu befreien aus den Fesseln des nur lernenden, nur übernehmenden, nur die Tradition weitergebenden Zeitalters zum selbständigen, nicht durch eine Autorität vorgegebenen Fragen über das Überkommene hinaus, und dies auf allen Gebieten des Wissens und Erkennens. Man nennt dies die Zeit der Frühscholastik. Im Zug einer Übersetzungsbewegung größten Ausmaßes wird arabische Philosophie, Naturwissenschaft und Medizin und mittelbar, durch Übersetzungen vornehmlich aus dem Arabischen, der ganze Aristoteles für die abendländische Welt erschlossen. Daneben blüht das Studium der Antike, und das Verhältnis zu ihr gestaltet sich so eng wie nie zuvor. Poesie und Prosa erlangen bei größtem Reichtum und größter Mannigfaltigkeit der Formen die vollendetste Durchgestaltung. Fast alle Gattungen der Literatur empfangen ihre größten Werke zu dieser Zeit, die der Welt zugewandt und offen ist wie kein Jahrhundert des Mittelalters vor ihr.

Das Bild ändert sich im frühen dreizehnten Jahrhundert, mit welchem

für die lateinische Literatur das Spätmittelalter beginnt, der fünfte und letzte Zeitabschnitt. Kennzeichnend für dessen Eintritt sind augenfällige Veränderungen der äußeren Voraussetzungen des literarischen Lebens. Die Zahl der am geistigen Leben Teilnehmenden wächst stark an; infolgedessen sinkt zwangsläufig das Niveau. Die alten Orden, vorab Benediktiner und Zisterzienser, denen ein wesentlicher Anteil am geistigen Leben der früheren Jahrhunderte zukommt, verlieren an Bedeutung, in den Vordergrund drängen die neuentstandenen Mendikantenorden, die nicht mehr in der Abgeschiedenheit wirken, sondern die Städte, die breite Masse der Bevölkerung suchen. Dadurch verliert das Schrifttum seinen weithin fast esoterischen Charakter. Auch das Bürgertum in den Städten nimmt zunehmend Anteil am geistigen Leben. Die alten Kloster- und Domschulen sinken fast durchweg zu provinzieller Bedeutung ab, die Führung geht seit dem dreizehnten Jahrhundert an die Universitäten über, deren größte viele Tausende von Studierenden an sich ziehen; demzufolge schwillt das wissenschaftliche Schrifttum zu unübersehbaren Massen an. Zur gleichen Zeit drängen die zu eigener Literaturfähigkeit gelangten Volkssprachen das Lateinische in weiten Bereichen der Literatur, vornehmlich der weltlichen Dichtung, zurück; dieses behält zwar im Ganzen noch seine führende Stellung, kann aber die unbestrittene Herrschaft nur noch in der Wissenschaft und im Bereich der geistlichen Dichtung behaupten. Hier entfaltet sich noch eine Nachblüte lateinischer Poesie; im übrigen aber sinkt die lateinische Literatur zum größten Teil auf ein epigonales Niveau ab. Schriftstellern von Rang begegnet man nur noch selten; außerhalb des wissenschaftlichen Bereiches beherrscht das Feld theologische und andere Trivialliteratur, erbauliches und mnemotechnisches Schrifttum.

Erstes Buch

DIE LITERATUR DER ÜBERGANGSZEIT VON DER MITTE DES SECHSTEN BIS INS SPÄTE ACHTE JAHRHUNDERT

Die erste Periode der lateinischen Literatur des Mittelalters, der Zeitraum von der Mitte des sechsten bis ins späte achte Jahrhundert, weist die typischen Merkmale einer Übergangszeit auf. Während im griechisch sprechenden Osten der geschlossene Block des Byzantinischen Reiches die römische Tradition fortsetzt, ist die lateinische Welt nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches noch nicht wieder zu einer Einheit zusammengewachsen. Auf dem Boden des alten Imperium bestehen germanische Staatsgebilde: die Reiche der Ostgoten, dann der Langobarden in Italien, der Westgoten und der Sueben in Spanien, der Franken in Gallien. Irland erscheint zum erstenmal, die britische Nachbarinsel nach der Besetzung durch Angeln, Sachsen und Jüten von neuem im lateinischen Sprach- und Kulturbereich. Gegen Ende der Periode treten, ohne erkennbare Verbindung mit der mehrere Jahrhunderte zurückliegenden Zugehörigkeit zum römischen Reich, die nachmals deutschen Gebiete am Rhein sowie im Süden Alemannien und Bayern in die lateinische Welt ein. Die Voraussetzungen und die Entwicklung des geistigen Lebens und der lateinischen Literatur sind in den einzelnen Gebieten so verschieden, daß sich ihre gesonderte Behandlung empfiehlt. Wir gliedern daher das erste Buch geographisch und beginnen mit Italien.

Erstes Kapitel

ITALIEN

Die bedeutendsten Vertreter des geistigen und literarischen Lebens in Italien zur Zeit Theoderichs des Großen waren zwei Männer, deren Lebenswege eine Reihe von Jahren nebeneinander verlaufen sind, die beide dem senatorischen Adel angehörten und höchste Staatsämter bekleideten und doch in ihrer Haltung so verschieden waren, daß an ihr der Umbruch eines Zeitalters sichtbar wird: Boethius und Cassiodor.

Anicius Manlius Severinus Boethius, Angehöriger einer der ersten römischen Familien, aus der eine Reihe von Konsuln, Stadtpräfekten und anderen hohen Magistraten hervorgegangen waren, verschwägert mit dem Hause der Symmachi, war in steiler Karriere zu den höchsten Staatsämtern aufgestiegen; er bekleidete im Jahre 510 das Konsulat ohne Kollegen, 522 waren seine beiden Söhne Konsuln, er selbst erscheint zuletzt (523) als Magister officiorum an der Spitze der Reichsverwaltung. Ein Römer durch und durch, erfüllt vom Glauben an die Zukunft Roms, hatte er sich dem Gotenkönig wohl in der Hoffnung zur Verfügung gestellt, auf solche Weise die Belange der römischen Bevölkerung unter der Fremdherrschaft am besten wahrnehmen zu können. Aber er war doch nicht so sehr Politiker und Staatsmann als philosophischer Denker und gelehrter Schriftsteller, und die Jahre seiner Tätigkeit im Dienste Theoderichs sind ausgefüllt von reichem literarischen Schaffen.

Boethius verfaßte Lehrbücher zu allen vier Fächern des Quadriviums, von denen das zur Arithmetik (Institutio arithmetica) und das zur Musik (Institutio musica) im Mittelalter sehr wichtig geworden sind; die beiden andern gingen verloren. Seine eigentliche Lebensaufgabe aber sah Boethius darin, den Römern die bleibenden Erkenntnisse der griechischen Philosophie zu vermitteln. Dies sollte durch Übersetzungen vor allem der Hauptwerke des Aristoteles sowie platonischer Dialoge geschehen, denen Boethius eigene Erläuterungsschriften beizugeben gedachte, welche die Übereinstimmung der beiden Philosophen in den wesentlichen Fragen dartun und am Ende das System einer unbestreitbar gültigen Philosophie (*'unam et verissimam philosophiam'*) ergeben sollten.

Das gewaltige Unternehmen blieb ein Torso. Zustande kamen einige

Übersetzungen, so zur εἰσαγωγή des Porphyrios, der Kategorien, von περὶ ἑρμηνείας, wahrscheinlich auch der beiden Analytiken, der Topica und der Elenchi des Aristoteles, die anscheinend nicht alle auf uns gekommen sind; ferner eine Anzahl von Kommentaren zu den genannten Werken und mehrere selbständige Monographien.

Mitten aus dem fruchtbarsten Schaffen wurde Boethius herausgerissen, als er für den Konsular Albinus, den man hochverräterischer Beziehungen zu Byzanz beschuldigt hatte, sowie für die Stärkung des Senats eintrat. Die Anklage des Hochverrats wurde auch auf ihn ausgedehnt, Boethius aller Ämter enthoben, enteignet, in Calvenzano bei Pavia inhaftiert und im Herbst 524 auf Befehl Theoderichs ohne ordentliches Gerichtsverfahren hingerichtet.

Als Gefangener schrieb er sein reifstes und schönstes Werk, das seinen Namen vor andern im Gedächtnis der Nachwelt bewahrt hat: Die fünf Bücher *de consolatione philosophiae*. Das Werk hat die Form eines Prosimetrums – Prosa mit regelmäßig eingelegten Verspartien in verschiedenen Metren – und gibt sich als Trostschrift in der Einkleidung eines Dialogs zwischen dem gefangenen Boethius und der ihm in Gestalt einer überirdischen Frau erschienenen Philosophie. Bei näherem Zusehen freilich erweist sich auch die „Trostschrift“ nur als literarische Verhüllung; dahinter steht das Vermächtnis eines Philosophen, der in seinem letzten Werk Gegenstände behandelt, die ihm am Herzen lagen, zu denen er aber in seinen wissenschaftlichen Arbeiten nicht mehr gekommen war. So begibt er sich in den drei ersten Büchern in das Gebiet der Ethik und entwickelt eine teils an platonische Vorstellungen teils an Gedanken Augustins anknüpfende, letztlich aber selbständige Güterlehre, in der als höchstes Gut, als summum bonum, der Schöpfergott erscheint, der die Liebe ist. Die beiden letzten Bücher erörtern die Frage nach dem Ursprung der Ungerechtigkeit und überhaupt des Bösen in der Welt, das Problem des Zufalls und seiner Vereinbarkeit mit einer Vorsehung, und schließlich die Frage, ob und wie neben göttlichem Vorauswissen *(praescientia)* menschliche Willensfreiheit *(liberum arbitrium)* bestehen könne: einen Gegenstand, der seit Augustinus immer wieder erörtert worden ist. Den Beschluß bildet ein Bekenntnis des Glaubens an die Gerechtigkeit, die Freiheit und die Wirkung vertrauensvollen Gebetes.

Man hat viel darum gestritten, ob Boethius Christ gewesen sei oder nicht und wie die Beschäftigung mit der antiken Philosophie mit der Haltung eines gläubigen Christen im Angesicht des Todes zu vereinbaren sei. Wie immer man diese Fragen beantworten mag, soviel ist klar: Boethius hat nach allem, was wir aus seinem letzten Werk entnehmen können, bis zum Ende an Rom und seine unzerstörbare Größe und Lebenskraft geglaubt. Sein hoffnungsvoller Blick in die Zukunft galt, was

er nicht wissen konnte, in Wahrheit einer Epoche, deren Zeit abgelaufen war. Die Spätantike findet den würdigsten Abschluß in der edlen Gestalt des letzten Römers.

Ganz anders der Weg seines Zeitgenossen und Amtskollegen, der den Anbruch der neuen Epoche gleichsam als persönliches Schicksal erlebte, der bewußt und offenen Auges den Schritt in das neue Zeitalter wagte und darum für uns die Reihe der mittelalterlichen Schriftsteller eröffnet: Cassiodor.

Der Mann, den wir Cassiodor nennen, hieß mit vollem Namen Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator; daß er sich auch offiziell stets nur Senator nannte, scheint etwas von jener Selbstgefälligkeit auszudrücken, die seine früheren Jahre kennzeichnet. Die heute übliche Benennung hat sich erst seit dem späten achten Jahrhundert durchgesetzt. Als Sohn einer in Unteritalien reich begüterten Familie syrischer Abkunft um 485 in Bruttium geboren, ist Cassiodor von Anfang an in römischer Tradition aufgewachsen; seine vorzügliche, umfassende Bildung hat er wenigstens zum Teil in Rom empfangen. Der Vater, 504/6 Patricius, öffnete ihm den Weg in eine glanzvolle politische Laufbahn. Kaum erwachsen, trat Cassiodor als hoher Staatsbeamter in den Dienst Theodorichs des Großen. Sein Streben war von Erfolg gekrönt: im Jahre 514 errang er die Würde eines consul ordinarius; 523 wurde er als magister officiorum der höchste Beamte des Reichs — als unmittelbarer Nachfolger seines einer Intrige zum Opfer gefallenen nächsten Kollegen Boethius. Anpassungsfähig wie er war, diente Cassiodor auch den Gotenkönigen nach Theoderich bis auf Witiges, zuletzt, seit 533, im Range eines praefectus praetorio. Da bahnte sich in dem wendigen Höfling, der sich seit Jahrzehnten darum bemüht hatte, die Herrschaft der Goten in Italien tragfähig zu machen, unter dem Eindruck des unaufhaltsam näherrückenden Zusammenbruchs ein tiefgreifender Wandel an. Nach Ablauf seiner Amtszeit verließ er den Staatsdienst und lebte zurückgezogen in Ravenna. In der Stille fand er zu sich selbst, vollzog er seine conversio, seine Abkehr vom Glanz der Welt und seine Hinwendung zu der verinnerlichten, religiös geformten Haltung, die die zweite Hälfte seines Lebens prägte. Um 551 finden wir den Senator, nunmehr als schlichten vir religiosus, in Konstantinopel; wie andere ehedem hochgestellte Persönlichkeiten des Gotenreichs wird er den Aufenthalt nicht ganz freiwillig gewählt haben. Nach Italien zurückgekehrt, gründete er auf seinem Familienbesitz bei Scyllaceum (Squillace) in Kalabrien ein Kloster, das monasterium Vivariense[1] (so benannt nach den Fischteichen,

NB. Abgekürzte Titel, deren Auflösung sich nicht von selbst versteht, suche man in dem betreffenden Abschnitt der Bibliographie am Ende des Bandes.

[1] Auch Castellense. Die Bezeichnung Vivarium ist jüngeren Datums, vgl. Cappuyns

die Cassiodor anlegen ließ). Hier lebte er in der Gemeinschaft der Mönche noch an die dreißig Jahre, bis zuletzt den Studien und der gelehrten Schriftstellerei hingegeben. Er starb, fast hundertjährig, nach 580.

So geht der Bruch der Zeiten durch ein Menschenleben. Cassiodor, seit den Tagen des großen Theoderich einer der ersten Männer im Reich der Goten, lebt im Kloster, schreibt für Mönche. Niemals, bis ins hohe Alter nicht, hat er die antike Bildungstradition, in der er aufgewachsen, preisgegeben. Doch er tat bewußt den Schritt in eine neue Zeit, auch in seinem literarischen Werk. Der magister officiorum des Theoderich und der praefectus praetorio der letzten Gotenkönige war nur einer von vielen, deren Namen die Geschichte bewahrt oder vergißt, wie es die Zufälligkeiten der Überlieferung mit sich bringen, ohne der Einsicht der Späteren in den Verlauf des Geschehens wesentlich zu nützen oder Abtrag zu tun. Der schlichte vir religiosus von Vivarium aber ist einer ihrer Großen geworden.

Wohl bald, nachdem Cassiodor in den Dienst des Gotenkönigs getreten war, fiel ihm die Aufgabe zu, bei besonderen Anlässen den Herrscher mit einer Prunkrede zu feiern, eine Aufgabe, die in den Jahrhunderten der Kaiserzeit zur vornehmsten des Rhetors geworden war. Cassiodor hielt große Stücke von seinen Reden, und als ihn Amalasuintha im Herbst 533 zum praefectus praetorio erhob, da nannte sie – vielmehr Cassiodor selbst, denn er formulierte das Schreiben zur Begründung der hohen Auszeichnung dem Senat gegenüber – an erster Stelle eben die Reden, die Cassiodor auf Theoderich gehalten hatte (Cass. Var. IX 25,1). Diese und die anderen *Prunkreden* Cassiodors wurden von ihm selbst gesammelt, das Corpus lag nicht vor 536 abgeschlossen vor. Viele Leser fand es nicht, und die Ungunst der Zeit ließ es bald verlorengehen. Erst im Laufe des vorigen Jahrhunderts, als man in verschiedenen Bibliotheken die Reste einer schönen, wohl noch zu Lebzeiten Cassiodors hergestellten Kopie entdeckte, die in den Besitz des Klosters Bobbio gekommen und dort teilweise reskribiert worden war, kamen Bruchstücke zweier Reden zum Vorschein.

Auf Wunsch von Theoderichs Schwiegersohn und präsumptivem Nachfolger Eutharich verfaßte Cassiodor im Jahre 519, in welchem Eutharich Consul wurde, eine *Chronik*. Man muß dieses literarisch unbedeutende, dürre Machwerk zu den formal anspruchslosen, aber als Quellen für die

im Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques XI, col. 1358. Eine Skizze der Klosteranlagen hat sich in etlichen Handschriften der Institutiones erhalten: Bamberg Patr. 61 (HJ. IV, 15) fol. 29^v; Kassel Theol. fol. 29, fol. 26^v; Würzburg Mp. th. f. 29, fol. 322^r. Näheres über die Lage bei P. Courcelle, Mélanges d'archéologie et d'histoire 55 (1938) 259–307; ds., Histoire d'un brouillon cassiodorien, in: Revue des études anciennes 44 (1942) 65–86.

Geschichte der späten Kaiserzeit oft sehr wertvollen Konsularlisten und kleinen Chroniken rechnen, die an verschiedenen, oft nicht genau zu bestimmenden Orten des Reiches seit dem 5. Jahrhundert in verhältnismäßig großer Zahl entstanden sind. Cassiodor beginnt nach einer kurzen Vorrede mit Adam, zählt, der Chronik des Hieronymus folgend, die Könige der Assyrer, Latiner und Römer mit Angabe ihrer Regierungsdauer auf und schließt daran, einer Epitome des Livius und verschiedenen spätantiken Historikern (wie Julius Obsequens, Victorius Aquitanus, Eutropius, Prosper u. a.) folgend, ein Verzeichnis der Konsuln bis zum Jahre 519 an. Begebenheiten aus der Mythologie, Ereignisse der biblischen und der Profangeschichte werden gelegentlich mit knappen Worten notiert. Als Geschichtsquelle von geringem, literarisch ohne jeden Wert, hat die Chronik später noch eine gewisse Rolle gespielt: auf Grund von Abschriften einer schon 842 auf der Reichenau liegenden Handschrift wurde der Text im 10. und 11. Jahrhundert von Hermann dem Lahmen von der Reichenau, Bernold von Konstanz, Marianus Scotus u. a. in ihren Werken mehr oder minder stark benützt. Nachdem sie dann jahrhundertelang nur wenigen und meist nur dem Namen nach bekannt war, hat sie zuerst wieder in der Zeit Maximilians I. der Humanist und Diplomat Johannes Cuspinianus (nach der seither verlorenen Reichenauer Handschrift) in seinem Werke über die römischen Konsuln (posthum erschienen Basel, Oporin 1553) herangezogen.

Auf ungleich höherem Niveau steht das zweite historische Werk Cassiodors, seine *Gotengeschichte* in zwölf Büchern. Er schrieb sie im Auftrag Theoderichs, zum größten Teil wahrscheinlich in den Jahren 519 bis 522, scheint sie aber später fortgeführt und mit einer Darstellung der Zeit bis 550 abgeschlossen zu haben[2]. Das Werk ist als Ganzes verlorengegangen; was wir von ihm kennen, verdanken wir einem recht simplen Kompilator, um nicht zu sagen Plagiator, dem Goten oder Alanen Jordanes, der zu Anfang der fünfziger Jahre wie Cassiodor

[2] Die Abfassungszeit und damit auch die Frage, bis zu welchem Zeitpunkt C. seine Geschichte geführt hat, sind strittig. Der Ansatz Useners (Anecdoton Holderi [1887] S. 74) '519/22' für sich allein wird durch Mommsens Einwände (Ausg. des Jordanes p. XLI) widerlegt; andererseits ist nicht einzusehen, weshalb C., wie Mommsen annimmt: '526/538' – richtiger wäre '533', denn in diesem Jahre konnte Amalasuintha auf die Gotengeschichte als ein allbekanntes Werk Bezug nehmen: Var. IX 25,3 – bis nach dem Tod seines Auftraggebers gezögert haben sollte, er müßte denn den Auftrag erst kurz vor dem Hinscheiden Theoderichs empfangen haben. Ich schließe mich daher oben der Ansicht von Dom Cappuyns (DHGE XI, 1949, 1366) an, der an der frühen Abfassung festhält und eine in Kpl. erfolgte Fortsetzung bis 551 annimmt. Jordanes sagt ausdrücklich, die von ihm abgekürzte Gotengeschichte führe 'usque nunc', er selbst habe nur den Anfang und den Schluß et plura in medio mit eigenen Worten „untermischt". Die Fortsetzung von 526 bis 550/1, auch wenn sie kürzer ausfiel, würde er kaum verschwiegen haben.

in Konstantinopel lebte. Er verkürzte die zwölf Bücher der anscheinend nicht lange zuvor abgeschlossenen Gotengeschichte Cassiodors unter weitgehender Beibehaltung der Formulierungen des Originals auf ein Buch, seine *Getica, (de origine actibusque Getarum).* Außer seinem stark vulgär gefärbten Latein hat er wenig Eigenes hinzugegeben, so daß man sich vom Werk Cassiodors doch eine ungefähre Vorstellung machen kann.

Eines vor allem ist festzuhalten: Cassiodor bezieht den Goten gegenüber eine ganz andere Stellung als der Römer Boethius. Er sieht seine Aufgabe nicht darin, mit der fremden Macht, mit der zu leben unvermeidlich geworden ist, in der stillen Hoffnung auf deren baldigen Zusammenbruch sich zu arrangieren, den Barbaren gegenüber eine loyale, wenn auch reservierte Haltung einzunehmen. Cassiodor macht die Sache der Eroberer zu der seinen, er tritt aktiv für die Politik Theoderichs ein und versucht auf seine Weise, die Herrschaft der Goten in Italien tragfähig zu machen. Die Gotengeschichte sollte — und damit entsprach Cassiodor wohl der Intention des Königs — zum Ausdruck bringen, daß die Goten seit alters her eine wichtige Rolle gespielt hatten, daß auch sie, wie die Römer, auf eine lange und ruhmreiche Geschichte zurückblicken konnten, und daß die Dynastie der Amaler nicht ein Geschlecht ehrloser Söldner war.

So mußte das Schwergewicht auf der Darstellung der älteren Geschichte liegen, wie das auch der Auszug des Jordanes noch deutlich macht. Cassiodor hat seine reichen Kenntnisse aufgeboten, ein großes Bild der gotischen Vergangenheit zu entwerfen: seine umfassende Belesenheit in der römischen Literatur, dazu seine Kenntnis einiger griechischer Geschichtsschreiber, aber auch sein Wissen um die gotische Volksüberlieferung. Auf diesen Quellen und, für die letzte Zeit, auf Cassiodors eigener Kenntnis der Geschehnisse beruht die Gotengeschichte. Daß ein Mann von der Bildung Cassiodors die Kunstmittel der antiken Historiographie gebrauchen würde, war von vornherein zu erwarten; daß der gewandte Rhetor den betörenden Glanz seiner Rede aufgeboten hat, um auf die Leser zu wirken, läßt selbst der entstellende Auszug noch erahnen.

Schon die geographische Übersicht, mit der das Werk, guter historiographischer Tradition folgend, beginnt, erinnert in einzelnen Zügen an die Prunkrede. Es muß in der Tat ein großartiges Bild gewesen sein, das Cassiodor von der Geschichte der Goten (die er mit den skythischen Geten zusammenbringt) entwarf: da wird erzählt von den ältesten Wohnsitzen des Volkes in der *officina gentium,* der *Scandza (Scandia) insula;* von der Gründung ihres Reiches, das sich bis an die Wolga erstreckte; von ihren weisen Königen und kampfesmutigen Frauen, den Amazonen; von ihren Siegen über die Nachbarvölker, ja auch über die

einbrechenden Ägypter, die sie zurückwarfen bis an den Nil; von ihren Kämpfen mit Persern und Makedonen und von ihrem (in Wahrheit der Daker) ersten siegreichen Zusammenstoß mit den Römern unter Domitian. An dieser Stelle aber erscheint zum erstenmal die Dynastie der Amaler, und Cassiodor weiß seinem König nicht tiefer zu huldigen, als daß er den neuen Abschnitt der Gotengeschichte mit einer Ahnenreihe Theoderichs beginnt, die er in dieselben Worte kleidet wie das Evangelium den Bericht von der Abkunft des Erlösers aus dem Hause David. Wie stark das Ganze auf Wirkung angelegt war, lassen manche Stellen im Auszug des Jordanes noch erkennen: so z. B. die Darstellung des stürmischen Aufbruchs der Hunnen, dieser Söhne von Hexen und Dämonen; die Charakterisierung Attilas; die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern, zu deren Beginn übrigens die Herrscher ganz nach der Manier antiker Geschichtsschreibung eine Rede halten.

Es geht in unserer Betrachtung nicht um die Frage der historischen Zuverlässigkeit von Cassiodors Gotengeschichte; sie hängt von den jeweils benützten Quellen ab, die Cassiodor geschickt ausgewählt und verbunden, aber sicher nicht mit Absicht entstellt hat. Das Werk ist vornehmlich als historiographische Leistung beachtenswert, freilich als eine historiographische Leistung besonderer Art. Die e r s t e V o l k s g e s c h i c h t e d e s M i t t e l a l t e r s wurde im Auftrag des Herrschers und aus einem politischen Anliegen heraus verfaßt. Ihr Autor war einer der gebildetsten Männer seiner Zeit, und er knüpfte in der Darstellungsweise bewußt an die Tradition der antiken Geschichtsschreibung an, mit der er wohlvertraut war; in der Formulierung dürfte mit Rücksicht auf die angestrebte Wirkung das rhetorische Element besonders stark hervorgetreten sein.

Cassiodor hat später aus begreiflichen Gründen seine Gotengeschichte nicht mehr erwähnt, sie scheint auch bald verlorengegangen zu sein. Im verdünnten Auszug des Jordanes aber hat sie die Zeiten überdauert und die spätere Geschichtsschreibung stark beeinflußt: schon in den dunklen Jahrhunderten nach der Völkerwanderung findet sich gelegentliche Benützung der Getica, die sich in der Karolingerzeit übers ganze Frankenreich verbreiteten und spätestens im 12. Jahrhundert auch in England bekannt wurden; seit Paulus Diaconus im späten 8. und Frechulf von Lisieux in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts sind von den Historikern immer, wenn von den Goten zu reden war, die Getica des Cassiodor-Jordanes herangezogen worden, und auch die moderne Wissenschaft kann ihrer nicht entraten.

Das literarische Schaffen Cassiodors in der Zeit des politischen Dienstes beschränkt sich indessen nicht auf die Rolle des Hofhistoriographen. Das äußerlich größte Werk dieser Jahrzehnte ist ein Niederschlag seiner amtlichen Tätigkeit: die zwölf Bücher der *Variae (scil. epistulae).* Sie stellen

eine Sammlung von Cassiodor formulierter Erlasse und ähnlicher offizieller Schriftstücke aus der Zeit des Theoderich und seiner Nachfolger bis auf Witiges dar und wurden von Cassiodor im Jahre 538 oder bald danach herausgegeben. Die Anordnung der Dokumente erfolgt im allgemeinen chronologisch; näherhin verteilen sie sich auf folgende Gruppen: die Bücher I—V bieten Erlasse und Briefe Theoderichs; Buch VIII und IX solche aus der Zeit und unter dem Namen des Athalarich, Buch X die der Amalasuintha, des Theodahad, der Gundelina und des Witiges; die beiden letzten, XI und XII, enthalten amtliche Schriftstücke und Erlasse, die von Cassiodor selbst in seiner Eigenschaft als praefectus praetorio ausgegangen waren. Dazwischen eingeschoben sind als Buch VI und VII Formulare für Bestallungsurkunden und dergleichen unter Auslassung des Namens der ursprünglichen Empfänger.

Was den Variae, deren Wert als Geschichtsquelle außer Zweifel steht, ihren Platz in der Literaturgeschichte sichert, ist die Form der einzelnen Dokumente, die Absicht, die der Verfasser mit ihrer Sammlung verband, und die Wirkung, die das Werk ausgeübt hat. Cassiodor hat nicht eigentlich „die Bürokratie in den Dienst der Rhetorik gestellt" (Schanz-Hosius IV 2,98). Er bemühte sich umgekehrt darum, nüchterne amtliche Schriftstücke durch eine dem Geschmack der Zeit entsprechende kunstvolle sprachlich-stilistische Formulierung auf ein literarisches Niveau zu heben und übertrug damit, wenn auch vielleicht nicht als erster, aber doch als erster konsequent und in großem Stil, die Kunst des literarisch geformten Briefes, die ihre lange Geschichte im Altertum hat, auf das amtliche Dokument. Der Kulturwille Theoderichs, mochte er auch politisch mitbestimmt sein, konnte sich nicht deutlicher manifestieren, als indem er einem Cassiodor die Form der wichtigsten Entscheidungen überließ. Die Form der Schriftstücke sollte ihrer Bestimmung angemessen sein; das heißt für Cassiodor: er strebte nach einer Gestaltung, die jeweils dem Stand und der Person desjenigen entsprach, für den das Schreiben bestimmt war. Nach der Verschiedenheit des Stiles, nicht nach der Mannigfaltigkeit des Inhalts wählte er den Titel Variae. Die Sammlung aber nahm er vor unter anderem mit Rücksicht auf seine Nachfolger im Amt; sie sollten, sofern sie weniger gebildet wären, in den ‚Variae' geeignete Muster finden können.

Erlebt freilich hat Cassiodor den Erfolg seines Werkes nicht. Die unselige Entwicklung der politischen und kulturellen Verhältnisse schloß eine Wirkung der Variae für Jahrhunderte aus. Ihre Erhaltung hing an einem Faden; noch in der Karolingerzeit war die Sammlung überaus selten. Erst im 11. Jahrhundert setzt, für uns zunächst noch sehr dünn, die handschriftliche Überlieferung in Italien ein. Man wird das neuerwachte Interesse mit dem Aufkommen der Briefliteratur und der Briefsteller in Italien verbinden dürfen, die Bücher VI und VII können geradezu als Prototyp der mittelalterlichen Formelbücher betrachtet werden. Wie weit der Einfluß tatsächlich ging, läßt sich einstweilen noch nicht sagen. Jedenfalls finden wir die Variae im 12. Jahrhundert vor allem in Frankreich und Süddeutschland verbreitet, vom 13. Jahrhundert an in allen Ländern der lateinischen Welt.

Etwa um 1870 entdeckte der kenntnisreiche Karlsruher Bibliothekar Alfred Holder in einer aus der Reichenau stammenden Handschrift des 10. Jahrhunderts (Karlsruhe Aug. CVI, fol. 53^{v}) unter verschiedenen Auszügen aus einem gleich nachher zu behandelnden Werk Cassiodors einen kurzen Text, der sich als Exzerpt aus einer Schrift Cassiodors an den magister officiorum Rufius Petronius Nicomachus gibt. *Ordo generis Cassiodororum qui scriptores extiterint ex eorum progenie vel ex quibus eruditi s[unt]*[3] ist der eigentliche Text überschrieben, und diese Bezeichnung wird auf den Autor selbst zurückgehen. In dem Exzerpt liegt offenbar der Rest einer kleinen Familiengeschichte vor, die Cassiodor, wie sich aus dem Inhalt des Fragmentes ergibt, wohl bald nach seinem Ausscheiden aus dem öffentlichen Dienst[4], also nicht vor 538, verfaßte. Sei es antiker Ahnenstolz, der aus dem Ordo generis spricht, sei es eine gewisse Resignation, ein Sichzurückziehen von allem Bisherigen, begreiflich gerade in jenen Jahren der Askese: schlicht und sachlich, im kühl berichtenden Ton des Historikers setzt Cassiodor die Worte. Zwei Dinge bestimmen den Wert des Fragments: einmal lehrt es, daß in der Familie Cassiodors auch früher schon wissenschaftliche und literarische Neigungen zu Hause waren; zum anderen aber sichert der Abschnitt über Boethius die Echtheit von dessen theologischen Traktaten. Der jahrzehntelange Streit um diese in der Geschichte der Philosophie, unter anderem für die Entwicklung des Begriffs der „Person" überaus wichtigen Schriften, die das Mittelalter immer für authentisch gehalten, und deren Echtheit erst der Pietist Arnold in seiner „Unpartheyischen Kirchen- und Ketzergeschichte" (1786) bestritten hatte, war mit der Auffindung des Ordo generis Cassiodorum ein für allemal im Sinne der Tradition entschieden.

Die Folgen der tiefen inneren Wandlung, die Cassiodor erlebt und auf Grund deren er sich aus der Welt zurückgezogen hatte, prägten auch sein weiteres literarisches Schaffen. Die neue Haltung kommt schon in der Wahl der Gegenstände zum Ausdruck. Cassiodor hatte noch nicht lange den öffentlichen Dienst verlassen, als er von Freunden gebeten

[3] So lese ich mit Cappuyns (siehe oben Anm. 1) col. 1367, *eruditis* die Hss. und die älteren Herausgeber, *eruditi sint* Fridh vielleicht zu korrekt.

[4] Auch hier folge ich dem Ansatz von Cappuyns a.a.O.; die frühere Datierung (522) Useners erfordert unnötig starke Eingriffe in den Text.

wurde, etwas über das Wesen der Seele und ihre Kräfte zu schreiben. Er entsprach diesem Wunsch mit der Schrift *de anima*, die er als dreizehntes Buch den Variae anfügte.

Es war ein alter Glaube, daß zwischen dem Ding und dem Wort, das es bezeichnet, eine geheime Beziehung walte, daß dem Wort gleichsam etwas vom Wesen des Dinges mitgegeben sei, daß man also, wenn es gelinge, den wahren, den eigentlichen Sinn eines Wortes zu erfassen, auch dem Wesen des Dinges nahekomme. So haben schon die Gelehrten des Altertums gern etymologisiert; und Cassiodor stellt an den Anfang seiner Schrift den Versuch einer Definition der Seele, die von der Etymologie ausgeht: *anima id est anema quasi a sanguine longe discreta* (ἄναιμος). Nur der Mensch, sagt Cassiodor, besitzt eine substantielle und unsterbliche Seele, das Leben der Tiere liegt in ihrem Blut. Die Seele ist ohne Gestalt, aber nicht unwandelbar, sie mag sich zum Guten wie zum Bösen wandeln, durch die Tugend aber wird sie Gott ähnlich. Sie ist von geistiger Beschaffenheit und besitzt keine Ausdehnung im Raum und keine Form im Raum, sie ist nicht hier kleiner und dort größer und hat keine Teile, sondern ist (in ihrem Leibe) allenthalben ganz. Sodann handelt Cassiodor von dem Fortleben der Seele nach dem Tode des Menschen und ihrer Unsterblichkeit und beschließt das Ganze mit einem Gebet.

Originell sind weder das Thema noch die Gedanken, die Cassiodor vorträgt. Die Frage nach der Seele, so alt wie die Philosophie selber, war natürlich auch von christlichen Denkern nicht selten erörtert worden, oft mehr beiläufig, in anderem Zusammenhang, aber auch in selbständigen Traktaten; zumal in der Auseinandersetzung mit gewissen Häresien (Pelagianern) hatte sie eine wichtige Rolle gespielt. Dem primus Latinorum Tertullian, der noch die Körperhaftigkeit der Seele vertreten hatte, war, um nur der speziellen Monographien zu gedenken, Augustinus mit zwei Abhandlungen gefolgt (de immortalitate animae; de quantitate animae), freilich in anderem Sinne; um 468 hatte der gallische Presbyter Claudianus Mamertus seinen philosophiegeschichtlich bedeutenden Traktat de statu animae geschrieben, und zu Anfang des 6. Jahrhunderts der nach Südgallien, nach Arles emigrierte Afrikaner Julianus Pomerius de statu animae et qualitate eius[5] gehandelt. In dieser Reihe also steht Cassiodor. Er hat, wie das oft geschieht, ohne seine direkten Vorgänger und Gewährsmänner zu nennen, seine Schrift im großen und ganzen nach Claudianus Mamertus disponiert, in der Gedankenführung sich aber vor allem an Augustins de quantitate animae angelehnt. Die Berührungen sind, soweit festgestellt, so eng, daß es vielleicht gelingt, auch noch die

[5] Erhalten nur die Auszüge im Prognosticon des Julian von Toledo.

eine oder andere neuplatonische Quelle zu eruieren. Was die sprachliche Form angeht, so hat Cassiodor in de anima viel von dem hohlen Phrasengeklingel früherer Schriften aufgegeben. Man meint auch im Stil etwas von der Verinnerlichung, Vertiefung zu spüren, die den Mann ergriffen hat. Auch da, wo er sicher mit eigenen Worten redet, unterscheidet sich seine Sprache kaum von der eines jener Väter, deren Spuren er folgt.

Die Schrift de anima steht am Ende der patristischen und für Jahrhunderte überhaupt am Ende der Diskussionen über die Seele. Selbständige Spekulation war nicht Cassiodors Stärke, und von dem, was er schrieb, hat er wenig oder nichts selber erdacht. Er aber, nicht so sehr Augustinus, dem er so viel verdankt, und schon gar nicht die anderen, die nur eben dem völligen Vergessen entgingen, hat die reife Frucht der Väterzeit dem kommenden Jahrtausend übermittelt. Wir haben, angefangen vom 9. Jahrhundert bis zum Ende des Mittelalters, rund 160 Handschriften von de anima, und die Spuren des Einflusses lassen sich von der Karolingerzeit bis ins 13. Jahrhundert, bis in die Zeit der Hochscholastik verfolgen.

Wie weit sich Cassiodor von der Gesinnung früherer Jahre entfernt hatte, wird womöglich noch deutlicher in dem folgenden Werk, das er noch während seines Aufenthalts in Ravenna begann, in Konstantinopel vorläufig abschloß und später in Vivarium noch einmal überarbeitete: in seinem Psalmenkommentar, der großen *Expositio psalmorum*. Geschrieben in der Reife der Jahre unter dem noch frischen Eindruck der eben erst erkämpften Abkehr von der Welt, ist dieses Werk, das am Anfang einer Reihe von exegetischen Schriften Cassiodors steht, nicht nur — Augustins Enarrationes ausgenommen — der einzige alle 150 Psalmen behandelnde Kommentar der älteren Zeit, sondern vielleicht Cassiodors bedeutendste Leistung. Gewidmet wurde der Kommentar in der ersten Fassung einem Papst, offenbar Vigilius (537—55), der seine Veröffentlichung angeregt hatte.

Cassiodor bemüht sich um eine möglichst vielseitige Exegese, ohne jedoch die verschiedenen Arten der Schriftauslegung in jedem Falle und um jeden Preis anzuwenden. Das heißt: neben der Erörterung des eigentlichen theologischen Gehaltes, bei der die Tendenz zur typologischen Auslegung besonders stark hervortritt und sich nicht selten eine gewisse Neigung zur Zahlenmystik bemerkbar macht, steht die Behandlung des historischen Sinnes, aber auch die Erörterung grammatisch-stilistischer Fragen; soweit sich eine moralische Anwendung ergibt, kommt auch diese zur Sprache. In der Anlage wird ein klares Schema befolgt: nach Behandlung der Überschrift des Psalmes, soweit eine solche nötig erscheint, legt die *divisio* den Aufbau des Psalmes dar; die eigentliche Auslegung erfolgt in der *expositio* Vers für Vers; die *conclusio* gibt eine Zu-

sammenfassung und stellt die Beziehung des Psalmes zur Praxis des christlichen Lebens her. Eröffnet wird das Werk durch eine lange Vorrede, in der Cassiodor über die Psalmen und das Psalmenstudium im allgemeinen spricht; den Abschluß bildet wie bei der Schrift de anima ein Gebet.

Cassiodor bezeichnet es als seine Absicht, die Enarrationes in psalmos Augustins in verkürzter Form, allerdings nebst einigen Ergänzungen, darzubieten. Indessen folgt er seinem Vorbild und der Hauptquelle durchaus nicht sklavisch; was er daneben noch an Autoritäten herangezogen hat, ist noch nicht in allem geklärt; immerhin stellt sich das Werk ebenso sehr als die Frucht ausgedehnter Lektüre wie eigenen Durchdenkens dar.

Ein spekulativer Kopf ist Cassiodor gleichwohl nicht geworden, und vielleicht offenbart sich gerade im Psalmenkommentar eine seiner vorzüglichen Neigungen an einer Kleinigkeit: er war der geborene Philologe, für drei Jahrhunderte der letzte, von dem wir hören. Er hat am Rande neben dem Text auf die Eigenart bestimmter Einzelheiten im Text hingewiesen, und in einem kurzen Kapitel, das er bei der Überarbeitung in Vivarium an den Anfang setzte, erklärte er den Sinn seiner Zeichen: $\overset{a}{pp}$ weist auf idiomatische Wendungen und spezielle Bedeutungen eines Wortes in der Heiligen Schrift hin, ☧ steht für dogmatische Erläuterungen, $\overline{ET}$ bezeichnet Etymologien usw.

Bei den Späteren gelangte der Kommentar zu hohem Ansehen, er wurde im Mittelalter öfter abgeschrieben als jedes andere Werk Cassiodors, in der Regel verteilt auf drei Bände (für je eine Quinquagene), wie es der Autor selbst vorgesehen hatte. Vom frühen 8. Jahrhundert an, seit Beda Venerabilis, läßt sich die Benützung der Expositio bis in die Zeit der Hochscholastik und darüber hinaus verfolgen.

Schon im Jahre 535, also noch im gotischen Dienst, hatte sich Cassiodor darum bemüht, in Verbindung mit Papst Agapet I. nach dem Muster der Katechetenschulen von Alexandreia und Nisibis in Rom eine christliche Studienanstalt mit fest besoldeten Lehrern zu gründen. Aber die Zeitläufte waren dem Unternehmen nicht günstig gewesen, Agapet war schon im folgenden Jahr gestorben und der Plan hatte sich zerschlagen. Nun aber, frei von den Verpflichtungen des öffentlichen Dienstes, als unabhängiger reicher Grundherr, erfüllt von seinem nun ganz aufs Geistige und Geistliche gerichteten Streben, sah Cassiodor die Möglichkeit, in kleinem Rahmen das alte Ziel zu verfolgen: er übertrug, was er gewollt, auf sein Monasterium Vivariense.

Wir haben keine Regel für dieses Kloster[6], aber wir besitzen ein Buch

[6] Daß Cassiodor für Vivarium die sog. Regula Magistri verfaßt habe, ist nicht mehr als ein gelehrt-romantischer Wunschtraum.

aus der Feder Cassiodors, das man als seine wissenschaftliche Hausordnung bezeichnen könnte, sein berühmtestes Werk, die *Institutiones divinarum et humanarum lectionum* (die Form des Titels wechselt, *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* ist wohl nicht ursprünglich). Die Abfassung fällt aller Wahrscheinlichkeit nach in das Jahrzehnt zwischen 551 und 562[7].

Das Werk besteht aus zwei Büchern, von denen das erste den eigentlich geistlichen, das zweite den weltlichen Wissenschaften gewidmet ist. In der Einleitung des ersten, der *Institutiones divinarum lectionum,* stellt Cassiodor mit Bedauern fest, daß die weltlichen Wissenschaften mit viel größerem Eifer studiert würden als die Heilige Schrift. Der Gedanke, mag er auch Cassiodor selbst gekommen sein, war nicht lange zuvor schon von seinem Zeitgenossen Junilius Africanus ausgesprochen worden, der als hoher byzantinischer Staatsbeamter in Konstantinopel eine methodische Anleitung zum Verständnis der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments verfaßt hatte. Cassiodor zieht die Konsequenz auf seine Weise: er will seinen Mönchen die praktischen Hilfsmittel für das Studium der Bibel an die Hand geben. Er geht darum nicht näher auf die Arten der Schriftauslegung ein, sondern verfährt so, daß er zu den einzelnen Teilen der Bibel jeweils die vorhandenen Kommentare und sonst darauf bezüglichen Schriften nennt und kurz charakterisiert. Mit Rücksicht auf die praktische Brauchbarkeit seiner Anleitung beschränkt er sich auf die Anführung originallateinischer oder ins Lateinische übersetzter Werke. Nach den Bibelkommentaren behandelt er allgemeine, in das Studium der Bibel einleitende Schriften, spricht von den wichtigsten Konzilskanones und erörtert die verschiedenen Einteilungen der Heiligen Schrift. Dann aber hält er seine Mönche zum Kopieren und — hier zeigt sich wieder der Philologe — zum sachgemäßen Emendieren der Texte an. Er gibt Anweisungen, wie beim Abschreiben zu verfahren sei, lehrt auf den Sprachgebrauch, die Orthographie und dergleichen achten. Das Folgende ist schlecht gegliedert, wie denn überhaupt der geordnete Aufbau größerer Werke — abgesehen von dem streng schematisch angelegten Psalmenkommentar — nicht Cassiodors Stärke war. Das hat er gemein mit fast allen seinen Zeitgenossen. Wiederholt weist er hin auf den Wert der Bibellektüre (c. 16. 24) und des Schreibens der Bücher, insbesondere der heiligen Bücher, das dem Teufel Wunden schlägt: *tot enim vulnera Satanas accipit quot antiquarius Domini verba describit* (I 30, 1). Er gibt eine Charakteristik der Kirchenväter Hilarius, Cyprian, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus (c. 21—23), behandelt die ihm lesenswert erscheinenden christlichen Historiker (c. 17) und weist darauf hin, daß für

[7] Überzeugend dargelegt von Paul Lehmann, Cassiodorstudien: Philologus 71 (1912) 278–299 = P. Lehmann, Erforschung des Mittelalters II (Stuttgart 1959) S. 66 ff.

das Verständnis der Heiligen Schrift auch Kenntnis der Kosmologie vonnöten sei (c. 24. 25), wie denn überhaupt die weltlichen Wissenschaften im Keime schon in der Bibel angelegt seien (c. 27). Die zum Studium weniger tauglichen Mönche sollen Feld und Garten bestellen (c. 28); bezeichnend für den gelehrten Mann, daß diese Tätigkeit für ihn ebenso wenig ohne Literatur denkbar ist wie die Krankenpflege, deren Erwähnung (c. 31) ihm Gelegenheit gibt, medizinische Literatur anzuführen. Reizvoll ist die (im c. 29) eingelegte Schilderung des monasterium Vivariense und seiner Umgebung. Den Beschluß des Buches bildet eine Ermahnung an die Oberen und, wie in De anima und im Psalmenkommentar, ein Gebet.

Die Literaturhinweise, die das Ganze durchziehen, ja neben den allgemeinen Belehrungen und den vielfach recht ins Einzelne gehenden methodischen Anweisungen den wesentlichen Gehalt des Buches ausmachen, sind nun aber keine bloße kritische Bibliographie. Cassiodor führt den Leser gleichsam durch die Bibliothek von Vivarium, die Bücher, die er nennt, waren tatsächlich vorhanden, und er weist wiederholt darauf hin, wie er sich bemüht habe, von überall her Bücher für seine Mönche zu beschaffen, aus Rom, aus Neapel, ja bis von Afrika her, und insofern sind die Institutiones auch von besonderem überlieferungsgeschichtlichem Interesse.

Augustinus hatte in seinem Werk de doctrina christiana die Notwendigkeit der weltlichen Wissenschaften für das Verständnis der Heiligen Schrift anerkannt; aber er hatte die artes liberales im zweiten Buch doch eben an ihrem Wert für das Bibelstudium gemessen. Auch für Cassiodor liegt die Erfüllung, der letzte Sinn der Beschäftigung mit den artes in der durch sie vermittelten Fähigkeit zum rechten Verständnis der Heiligen Schrift, und er hat das zur Genüge betont. Doch ist er nie so ausschließlich vom Religiösen oder gar Geistlichen her bestimmt gewesen, auch in den Jahrzehnten von Vivarium nicht, daß er den weltlichen Wissenschaften ihren Eigenwert abgesprochen hätte. Die gegenüber Augustinus veränderte Haltung zeigt sich schon in der wenigstens äußerlich gleichstellenden Behandlung der weltlichen Studien durch das zweite Buch, die *Institutiones humanarum lectionum* (oder *saecularium litterarum*). Diese sind nichts anderes als ein kurzgefaßtes Lehrbuch, aufgebaut nach dem System der artes liberales. Kapitelweise werden die Fächer des Triviums: Grammatik, Dialektik, Rhetorik und die Disziplinen des Quadriviums: Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik in knappen Grundrissen dargestellt. Originalität war nicht beabsichtigt und nicht nötig; den Stoff entnahm Cassiodor gängigen Lehrbüchern zu den einzelnen Disziplinen: Donat, Fortunatianus, Boethius, Gaudentius u. a. Er steht mit diesem elementaren Kompendium in der Reihe der Schriftsteller, die zur Fixierung

des Systems der septem artes liberales beigetragen haben, zwischen Martianus Capella und Isidor von Sevilla.

Die Institutiones sind jedoch nicht in der Form, wie sie Cassiodor zunächst niedergeschrieben hatte, durch die Jahrhunderte gegangen. Der Autor selbst hat das Werk wiederholt überarbeitet und ergänzt, an verschiedenen Stellen Exzerpte aus anderen Schriftstellern eingeschoben und dergleichen mehr; in den oft stark voneinander abweichenden Fassungen unserer Handschriften spiegelt sich diese Arbeit wider, deren einzelne Phasen noch nicht in allem geklärt sind. Erst in den letzten Jahren vor seinem Tod scheint sich Cassiodor entschlossen zu haben, das Werk endgültig aus der Hand zu legen, und er setzte ans Ende die berühmte Subskription, die sich durch die älteste auf uns gekommene Institutioneshandschrift Bamberg Patr. 61 (HJ. IV 15; in der zweiten Hälfte des 8. Jhs. in der Gegend von Montecassino geschrieben) erhalten hat: *Codex archetypus ad cuius exemplaria sunt reliqui corrigendi.*

Zwei Dinge machen die Bedeutung der Institutiones aus. Erstens die bewußte und entschiedene Verbindung des Buchschreibens und der Bücherpflege sowie der Studien, auch der weltlichen, mit dem Mönchtum. Bücherschreibende Mönche hat es schon vor Cassiodor gegeben — klassisches Beispiel die jungen Mönche in Tours, von denen Sulpicius Severus in der Vita sancti Martini[8] berichtet —, und schon vor Cassiodor hat es gelegentlich Mönche gegeben, die neben ihren geistlichen Pflichten die Studien nicht vergaßen. Aber indem Cassiodor in seinem Bereich das Schreiben von Büchern und die Studien seinen Mönchen zur Pflicht machte, hat er diese Tätigkeiten in eine i n n e r e und damit über das Zufällige hinausgehobene Verbindung mit dem Mönchtum gebracht. Zweitens liegt der Wert der Institutiones in den Anregungen zur wissenschaftlichen Arbeit als solcher und den methodischen Anleitungen und Hinweisen, die Cassiodor namentlich im ersten Buch gegeben hat.

Wie weit die Institutiones außerhalb von Vivarium das Bücherkopieren und die Studien in den Klöstern tatsächlich gefördert haben, ist schwer abzuschätzen. Für die nächsten zwei Jahrhunderte nach Cassiodor fehlt es hiefür an Zeugnissen. In der Karolingerzeit aber, mit der die handschriftliche Überlieferung der Institutiones für uns sichtbar wird, ist die Pflege des Buches und die Beschäftigung mit Schule und Wissenschaft längst eine althergebrachte Einrichtung bei den Mönchen, und ob Iren und Angelsachsen, von denen die stärksten Anregungen ausgingen, schon in vorkarolingischer Zeit die Institutiones kannten, läßt sich nicht nachweisen. Eine eigenartige Entwicklung scheint sehr früh begonnen zu haben: die beiden Bücher hatten nicht das gleiche Schicksal. Schon Isidor von Sevilla

[8] Sulpicius Severus, vita s. Martini 10.

im 7. Jahrhundert, bei dem die älteste Spur eines Einflusses gefunden wurde, kannte nur das zweite Buch oder interessierte sich nur für dieses, Beda anscheinend die Institutiones überhaupt nicht, und Alcuin hat vereinzelt die Institutiones saecularium litterarum, also ebenfalls das inhaltlich unselbständige und wenig bedeutende zweite Buch benützt. Dieses läuft in der Tat seit dem 9. Jahrhundert, da sich das Werk zu verbreiten beginnt, dem ersten den Rang ab: es wurde Schulbuch, ganz oder in Teilen. Mehr und mehr werden die Institutiones zu einer Quelle des Wissensstoffes, und sie haben als solche noch lange Zeit, bis in die Scholastik, nachgewirkt. Von dem Eigentlichen aber, vom Wertvollsten, das Cassiodor zu bieten hatte, von seinen methodischen Anregungen, die er im ersten Buche gibt, hat das Mittelalter wenig oder nichts gelernt. Wir wissen nur von einem einzigen, in der Karolingerzeit vielleicht in Benevent tätigen Italiener, der, vom ersten Buch angeregt, eine Weiterführung der von Cassiodor gegebenen kritischen bibliographischen Hinweise versuchte[9].

Das übrige Schrifttum der Jahrzehnte von Vivarium wird bestimmt von jener Verbindung der geistlichen Wissenschaften mit den weltlichen, die Cassiodor in den Institutiones vertreten hatte. Allmählich aber macht sich das Nachlassen der Spannkraft bemerkbar, und zu einer bedeutenden selbständigen Leistung ist es nicht mehr gekommen. Nach des Autors eigener Angabe[10] folgte den Institutiones der *Kommentar zum Römerbrief (Expositio epistolae ad Romanos).* Viel Eigenes bietet das Werk nicht. Cassiodor benützt als Grundlage den Römerbriefkommentar des Pelagius, der ihm, wie gezeigt werden konnte, in reiner, nicht interpolierter Form vorlag. Sodann gehören hierher die späteren *Complexiones in epistolas apostolorum, in actus apostolorum, in apocalypsin Iohannis;* sie stellen lediglich Zusammenfassungen der Schriften des Neuen Testaments mit Ausnahme der Evangelien dar. Denselben Zweck verfolgte in noch kürzerer Weise der *Liber memorialis*, der, knappe Inhaltsangaben vereinigend, rasche Übersicht über den Inhalt der Bibel ermöglichen sollte. Zwischen der Erklärung des Römerbriefes und den Complexiones hatte Cassiodor für die Bedürfnisse seiner Mönche einen (heute verlorenen) *Codex de grammatica* zusammengestellt, ein Handbuch der Grammatik, welches die Ars maior und minor des Donat nebst zugehörigen Kommentaren, eine Darstellung der Etymologie und das Buch de schematibus des Sacerdos aus dem dritten Jahrhundert vereinigte.

Und noch einmal griff der Greis zur Feder, dem Verlangen der Mönche willfahrend sein letztes Werk zu schreiben, ein Buch *de orthographia.* Kein Wunder, daß es der Zweiundneunzigjährige mit Auszügen aus einem

[9] P. Lehmann a.a.O.
[10] In der Einleitung zu dem Alterswerk de orthographia p. 144 Keil.

graden Dutzend spätantiker Lehrbücher, die er unverbunden aneinanderreihte, bewenden ließ. Uns hat er auch damit noch etliche Texte bewahrt, die sonst verloren wären. In der redseligen Einleitung aber hält Cassiodor Rückschau auf sein gelehrt-literarisches Schaffen in den Jahrzehnten von Vivarium.

Wichtiger als diese Altersschriften, die auch weniger oder gar keine Nachwirkung ausgeübt haben — lediglich die Orthographie scheint sich in der späteren Karolingerzeit an einigen Stätten Frankreichs einer gewissen Wertschätzung erfreut zu haben — sind Übersetzungen und Bearbeitungen griechischer Werke, die auf Anregung Cassiodors und zum Teil unter seiner Mitarbeit vorgenommen wurden. Sie bilden einen Bestandteil des cassiodorischen Programmes, für die Studien der Mönche die nötige Literatur bereitzustellen, und reihen Cassiodor unter die Vermittler griechischen Geistesgutes an die abendländische Welt ein. So ist es ihm zu verdanken, daß von den Ὑποτυπώσεις des Klemens von Alexandria, deren griechisches Original verloren ging, wenigstens eine in seinem Auftrag vorgenommene und von theologisch anstößigen Stellen gereinigte Teilübersetzung, die Adumbrationes in epistolas canonicas, erhalten blieb, und es ist sein Verdienst, daß die 20 Bücher der Antiquitates Iudaicae des Josephus Flavius sowie dessen Apologia contra Apionem dem Mittelalter zugänglich wurden. Ein Mutianus übersetzte die Homilien des Johannes Chrysostomos zum Hebräerbrief und das kleine Handbuch der Musik des Gaudentius aus dem 2. Jahrhundert; von dem Byzantiner Epiphanios Scholastikos wurden die Kommentare Didymos des Blinden († um 398) zu den katholischen Briefen und biblischen Proverbien, die dem Philon von Karpasia († um 400) zugeschriebene Hoheliedauslegung und der Codex encyclius, eine Sammlung von Briefen der Bischöfe, die Kaiser Leon I. zur Bestätigung des Konzils von Chalkedon 451 angefordert hatte, ins Lateinische übersetzt. Die größte Bedeutung für die Nachwelt aber erlangte von all diesen Bearbeitungen ein kirchenhistorisches Werk, die *Historia ecclesiastica tripartita* (im Mittelalter kurz *Historia tripartita* genannt). Cassiodor ging es um eine Kirchengeschichte, die sich an die von Rufin übersetzte und bis auf die Zeit des Theodosius I. († 395) weitergeführte Darstellung des Eusebios von Kaisareia anschließen sollte. Drei griechisch schreibende Autoren hatten den auf Eusebios folgenden Zeitraum bis ins erste Drittel des 5. Jahrhunderts behandelt: nach Sachlichkeit strebend und zahlreiche Urkunden und Konzilsbeschlüsse einlegend der Anwalt Sokrates in Konstantinopel; in manchem von diesem abhängig, in der Darstellung gewandter, doch weniger kritisch dessen ebenfalls in Konstantinopel lebender Zeitgenosse Sozomenos; mit apologetischer Tendenz, doch flüchtig und ungenau in der Chronologie der Bischof Theodoret von Kyros

(† 460). Aus diesen drei so verschiedenartigen Werken wählte Cassiodor die Abschnitte aus, in denen ihm die betreffenden Gegenstände am glücklichsten behandelt schienen. Die Übersetzung der Stücke nahm wiederum — mehr schlecht als recht — Epiphanios vor; Cassiodor selbst begnügte sich damit, die unverbunden aneinandergereihten Exzerpte in zwölf Bücher einzuteilen und dem Ganzen eine Vorrede beizugeben. Ist die Beobachtung richtig, daß der Anfang des Werkes (bis II 7) eine wörtliche Übersetzung der bisher ungedruckten Historia tripartita des unter Justinian in Konstantinopel lebenden Theodoros Lektor darstellt[11], so wurde Cassiodor möglicherweise durch diesen Vorgänger zu seiner Geschichtsklitterung angeregt. Wie dem auch sei, die Historia tripartita ist weder historiographisch noch literarisch eine Leistung; man sieht, wie weit es mit der Geschichtsschreibung in konsequenter Weiterentwicklung des nach Tacitus einsetzenden Auflösungsvorganges gekommen war. Aber gerade diesem Werk war ein ungeahntes Nachleben beschieden: von der Karolingerzeit an verbreitete sich die Historia tripartita auf dem ganzen Kontinent und wurde zum beliebtesten, von zahlreichen Geschichtsschreibern durchs ganze Mittelalter hindurch benutzten Handbuch der Kirchengeschichte.

Das Kloster von Vivarium hat seinen Gründer nicht allzulange überdauert, im 7. Jahrhundert hören wir nichts mehr von ihm. Auf der Suche nach Resten und Spuren der kostbaren Büchersammlung glaubte man unter anderem in dem nachmals so bedeutenden Kloster Bobbio einen Erben gefunden zu haben – zu Unrecht, wie man heute weiß. Es darf als gesichert gelten, daß wenigstens ein Teil der Bücher von Vivarium im 7. Jahrhundert in die Lateranbibliothek, die Bibliothek der Päpste, gelangte, die bis in die Zeit Karls des Großen ein bedeutendes Zentrum für die Vermittlung von Büchern, vorwiegend natürlich patristischer Werke, gewesen ist. Die Päpste erlaubten nicht nur die Herstellung von Kopien, sondern gaben oft auch die Originale ab, und so gelangten manche dieser Werke, darunter auch solche aus Cassiodors Vivarium, nach Frankreich, nach England und Deutschland[12]; die Mehlzahl freilich scheint untergegangen zu sein, ohne eine Spur hinterlassen zu haben.

In manchem bescheidener als Cassiodor ist sein älterer Zeitgenosse Eugippius. Cassiodor spricht gelegentlich von ihm mit etwas wohlwollender Nachsicht: in der Heiligen Schrift sei der Mann ja wohl bewandert, aber im übrigen sei er nicht eben hochgebildet[13].

[11] J. Bidez, La tradition manuscrite de Sozomène et la tripartita de Théodore le Lecteur (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 32, 2 b) 1908. S. 51 ff. u. 58.

[12] P. Courcelle, Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore. ²1948, S. 342 ff.

[13] Cassiodor, Institutiones I, 23.

Woher Eugippius stammt, weiß man nicht genau; wahrscheinlich aus Noricum. Dort erscheint er zuerst als Gefährte und Jünger des heiligen Severinus, des Apostels von Ufernorikum († 482). Der Leib Severins wurde 488 nach Italien gebracht und schließlich in Castellum Lucullanum bei Neapel beigesetzt. In dem Kloster, das bei der Ruhestätte des Heiligen entstand, ist Eugippius später Abt geworden; er lebte bis nach 532.

Bekannt ist Eugippius durch seine kleine Schrift über das Leben Severins. Er nannte sie bescheiden *Commemoratorium vitae sancti Severini*, das heißt soviel wie Aufzeichnung, Notizen über das Leben des heiligen Severin. Denn nur als schlichte Niederschrift der Geschehnisse wollte er das Büchlein verstanden wissen, das er dem römischen Diakon Paschasius übersandte mit der Bitte, die schmucklose Aufzeichnung in eine dem Gegenstand angemessene Form zu bringen. Aber Paschasius verzichtete auf eine Änderung, und so liegt die Vita Severini in ihrer ursprünglichen Frische und Schlichtheit vor uns.

Aus eigenem Erleben und auf Grund von Mitteilungen anderer, die Severin schon länger gefolgt waren, berichtet Eugippius über den asketischen Wanderprediger, Wohltäter und Missionar, der unermüdlich von einem Ort zum anderen gezogen war zu einer Zeit, in der die einheimische Bevölkerung der römischen Provinz von den eindringenden Germanen überflutet wurde. So ist das Commemoratorium Severini zunächst eine Geschichtsquelle von unschätzbarem Wert, das einzigartige Denkmal eines Augenzeugen, der über die Verhältnisse an der unteren Donau zur Zeit der Völkerwanderung aus der Sicht des Miterlebenden berichtet. Aber auch in literarischer Hinsicht ist das Severinsleben schätzenswert. Eugippius schreibt als Hagiograph: es ist der Heilige Severin, dessen Leben und Wirken er darstellt, und er schreibt mit der Absicht, das Gedächtnis des Heiligen zu erhalten und seine Verehrung zu fördern. Aber er übertrifft die meisten Hagiographen des Mittelalters insofern, als es ihm nicht nur gelingt, Severin als Persönlichkeit zu charakterisieren, sondern auch den historischen Hintergrund, vor dem das Leben des Mannes ablief, eindrucksvoll zu schildern, Severin selbst als Handelnden in seine bewegte Zeit hineinzustellen. Darüber hinaus versteht Eugippius lebendig zu erzählen und anschaulich zu beschreiben. So ist ihm trotz oder gerade wegen der Anspruchslosigkeit der Darstellung, die mit Ausnahme gelegentlicher Bibelzitate auf literarische Anspielungen und sonstige Kunstmittel verzichtet, und der Schlichtheit seines im ganzen sprachlich korrekten Spätlateins ein Heiligenleben gelungen, das mit dem Martinsleben des Sulpicius Severus († 397) und einigen wenigen anderen zu den klassischen Werken der lateinischen Hagiographie gerechnet werden muß. Das Mittelalter freilich urteilte anders. Man hat zwar zumal in Italien und in den Donauländern die Vita gern gelesen, aber nur wenige Schrift-

steller — wie Paulus Diaconus — haben sie als Quelle benützt, und eine literarische Wirkung scheint sie so gut wie gar nicht ausgeübt zu haben.

Als belesener, wenngleich nicht sehr verständiger Verehrer Augustins zeigte sich Eugippius in der umfangreichen Sammlung der *Excerpta ex operibus sancti Augustini.* Um denjenigen, die keinen Zugang zum Riesenwerk des Kirchenvaters hatten, einen Ersatz zu bieten, wählte Eugippius aus zahlreichen Schriften des Augustinus an die 350 meist längere Abschnitte aus und vereinigte sie zu einem stattlichen Band. Ein bestimmtes System ist nicht beachtet; die Auszüge haben bald moralisch-asketischen, bald exegetischen, bald dogmatischen oder apologetischen Inhalt, doch werden Gegenstand und Fundstelle jeweils genau angegeben. Die Arbeit hat als solche natürlich keinerlei literarischen Wert; aber die Exzerpte bilden ein wichtiges Glied in der langen Kette der mittelalterlichen Florilegien, einer Gattung der „mittelbaren" Literatur, die in verschiedenen Formen auftritt – die Auszüge bald sachlich ordnend, bald der Reihenfolge der exzerpierten Texte folgend – und die auf den verschiedensten Gebieten des geistigen und literarischen Lebens als Vermittler eine kaum zu überschätzende Rolle gespielt hat. Daß die eugippischen Excerpta für die Augustinuskenntnis im Mittelalter von nicht geringer Bedeutung gewesen sind, wird man aus der großen Zahl der noch erhaltenen Handschriften vom 7. bis 15. Jahrhundert schließen dürfen, wenngleich sich ihre Benutzung im einzelnen naturgemäß schwer nachweisen läßt.

Eugippius war auch ein fleißiger Büchersammler. Schon Cassiodor erwähnt seine Bibliothek in Lucullanum; sie war, dem Charakter des Mannes entsprechend, nicht wissenschaftlich, sondern rein kirchlich orientiert. Wir besitzen noch mehrere Handschriften patristischer Werke, die auf Exemplare *ex bibliotheca Eugipi presbiteri* zurückgehen[14].

Wegen seiner persönlichen Bekanntschaft mit Cassiodor, der ihn hoch schätzte[15], mag an dieser Stelle — wiewohl geistig doch noch mehr der patristischen Zeit zugehörig — der Mönch D i o n y s i u s E x i g u u s erwähnt werden. Skythe von Geburt, lebte er seit etwa 500 in Rom; ob er sich in späteren Jahren im monasterium Vivariense aufhielt, wie man vermutet hat, ist fraglich; sein Tod fällt in die Zeit um 550. Den Zunamen *Exiguus* hat sich der bescheidene Mann selbst beigelegt.

Dionysius war ein ausgezeichneter Gelehrter, und er war vor allem Gelehrter. Auf drei Gebieten hat er sich hervorgetan: als Übersetzer, als Kanonist und als Komputist.

Unter den Ü b e r s e t z u n g e n, zu denen ihn die — damals schon relativ seltene — vollkommene Beherrschung der griechischen wie der lateinischen Sprache befähigten, finden sich einige h a g i o g r a p h i s c h e T e x t e: zwei Fassungen der Inventio capitis Iohannis Baptistae, das Leben des Wüstenvaters Pachomius und die Geschichte von der Bekehrung der Sünderin Thais, die im 10. Jahrhundert Hrotsvit von Gandersheim behandelt hat (allerdings nach einer anderen Übersetzung); dazu kommt der exegetische Traktat des Gregor von Nyssa († 394) de opificio hominis als einzige Schrift des Kappadokiers, die in selbständiger Übersetzung der lateinischen Welt vermittelt wurde.

[14] Vgl. Traube, Vorlesungen und Abhandlungen I 108 f.
[15] Inst. I 23 (p. 62 Mynors) widmete ihm Cassiodor einen Nachruf, der unsere Hauptquelle für das Leben des Dionysius Exiguus darstellt.

Ungleich wichtiger für die Folgezeit wurden diejenigen Übersetzungen, die Dionysius im Zusammenhang mit seinen k a n o n i s t i s c h e n A r b e i t e n herstellte. Seit dem 4. Jahrhundert hatte man in verschiedenen Gebieten Sammlungen von Konzilskanones mit regionaler Gültigkeit angelegt. Als letzter in dieser Reihe erarbeitete Dionysius für Rom und Italien eine kirchenrechtliche Sammlung, in der er die von ihm übersetzten ersten fünfzig apostolischen Kanones mit den Normen der griechischen Konzilien vereinigte; es sind mindestens drei Redaktionen dieses Werkes nachgewiesen worden. Mit einer ebenfalls von Dionysius veranstalteten Sammlung päpstlicher Dekretalen vereinigt, erlangte das kirchenrechtliche Corpus als *Collectio Dionysiana* große Bedeutung; sie bildete den Grundstock der unter Papst Hadrian I. erweiterten und von diesem 774 Karl dem Großen überreichten *Dionysio-Hadriana*, die sich dann freilich nur zum Teil gegenüber anderen Sammlungen durchzusetzen vermochte.

Auf das Gebiet der C h r o n o l o g i e und des seit den frühesten christlichen Jahrhunderten herrschenden Streites um die Berechnung des Ostertermins begab sich Dionysius, indem er den *Brief des Proterius* an Papst Leo I. übersetzte, übrigens die einzige echte Schrift des griechischen Ostens zur Osterberechnung, die der lateinischen Welt bekannt gemacht wurde. In der Abhandlung *Liber de paschate* empfiehlt er sodann die Einführung des neunzehnjährigen alexandrinischen Osterzyklus, der im Osten schon seit 200 Jahren in Gebrauch war, und setzte die Ostertafel des Kyrill von Alexandria für die nächsten 100 Jahre fort. Für die Jahreszählung ging er dabei nicht wie üblich von der diokletianischen Ära aus, sondern von der Geburt Christi (bei deren Berechnung auf das Jahr 754 ab urbe condita ihm allerdings ein Fehler von vier bis sieben Jahren unterlief); er wurde damit zum Begründer der christlichen Zeitrechnung, die sich nach vereinzelter Anwendung in Italien in der Karolingerzeit allgemein durchsetzte. Der Erläuterung bzw. Verteidigung der Osterfestberechnung widmete Dionysius noch einige kleinere Schriften; die Übernahme seiner Berechnung durch Rom entschied wenigstens vorerst die Auseinandersetzungen um den Ostertermin.

Um die Zeit, da Cassiodor sich aus dem öffentlichen Leben zurückzog,

lebte in Rom ein Mann, der nachmals durch seine Dichtung hohes Ansehen erlangen sollte: der Subdiakon Arator. Auch er war zunächst im öffentlichen Leben gestanden, war Anwalt gewesen und hatte sich unter Athalarich in diplomatischer Mission bewährt, ehe er den geistlichen Stand wählte. Wir haben nur ein festes Datum aus seinem Leben: im Jahre 544 las Arator mit Genehmigung des Papstes an vier verschiedenen Tagen sein Werk in der Kirche Sancti Petri ad vincula öffentlich vor. Das war für Jahrhunderte die letzte öffentliche Dichterlesung, von der wir Kunde haben. Der Vorgang ist aber auch bezeichnend für die Situation der Literatur: von nun an wird die Dichtung in zunehmendem Maße geistlich, kirchlich, das Laienelement tritt mehr und mehr zurück, auch im Publikum.

Das Werk, um das es sich handelt, ist das Epos *de actibus apostolorum*, also ein christliches Epos, ein Bibelepos. Die Gattung war seit dem 4. Jahrhundert von christlichen Dichtern gepflegt worden. Um 330 hatte der spanische Presbyter Juvencus eine Evangelienharmonie in Hexametern verfaßt, im frühen 5. Jahrhundert ein Gallier namens Cyprianus den Heptateuch in Verse umgesetzt, vielleicht um dieselbe Zeit ein Unbekannter die Geschichte von Sodoma und Gomorrha sowie die des Propheten Jonas poetisch dargestellt, im zweiten Viertel desselben Jahrhunderts hatte der Italiener Sedulius in seinem Carmen paschale die Heilsgeschichte, insbesondere die Wunder des Alten und Neuen Testamentes in epischer Form behandelt. Arator stellt sich bewußt in diese Tradition, und vor allem Sedulius scheint ihn zu seiner Apostelgeschichte angeregt zu haben.

Der Anlage der Apostelgeschichte entsprechend gliedert Arator sein Werk in zwei Bücher; das erste (1076 Hexameter) handelt hauptsächlich von Petrus, während die Hauptgestalt des zweiten Buches (1250 Hexameter) der Apostel Paulus ist. Die Darstellung folgt zwar im allgemeinen der biblischen Vorlage, aber der Dichter will die Erzählung nicht paraphrasieren, sondern versucht ihren Sinn zu erschließen. Er wählt darum einzelne Episoden aus, ja er spielt vielfach, die Kenntnis des Textes voraussetzend, nur kurz auf ein Geschehnis der Apostelgeschichte an und konzentriert seine Darstellung auf die moralische und allegorische Auslegung. Zahlenmystik spielt dabei eine wichtige Rolle.

Die Schwäche des Werkes liegt für uns in der Komposition. Arator reiht vielfach, ja in der Regel, die einzelnen von ihm näher behandelten Episoden unverbunden aneinander und überläßt dem Leser oder Hörer die Herstellung des Zusammenhanges; die relativ ausführlichen Inhaltsangaben in Prosa, die den einzelnen Abschnitten wie umständliche Kapitelüberschriften[16] vorangestellt sind, betonen auch äußerlich die Auflösung

[16] Die Beigabe von Kapitelüberschriften durch den Autor selbst ist wahrscheinlich nicht allzulang vor Arator, vielleicht im 5. Jahrhundert, aufgekommen; zur Zeit

einer ehemals großen Form. Selbst die Gestalten des Petrus im ersten und des Paulus im zweiten Buch, deren Erlebnisse und Handlungen lediglich als Anknüpfungspunkte für die Auslegung dienen, nehmen keine so zentrale Stellung ein, daß sie das Ganze über eine Sammlung kleiner Gedichte hinausheben würden; das verbindende Element liegt letztlich nur in dem als bekannt vorausgesetzten, vom Dichter selbst nicht dargestellten Zusammenhang der biblischen Erzählung. Von der Möglichkeit, den bewegten Stoff der Apostelgeschichte poetisch zu gestalten, macht Arator so gut wie gar nicht Gebrauch; das Überwiegen des betrachtend Exegetischen rückt sein Werk in die Nähe des Lehrgedichts. Im übrigen beherrscht der Autor die poetische Technik recht gut, und so finden sich zahlreiche Anklänge an ältere Dichter[17].

Aber was dem heutigen Leser am Arator fehlt, hat die Zeitgenossen und das Mittelalter nicht gestört. Man erwartet vom Dichter, zumal vom Autor geistlicher Dichtung, weder neue Gedanken noch eine originelle Betrachtungsweise, auch nicht, was wir Poesie nennen. Es ist einzig die Form der gebundenen und durch überlieferte Kunstmittel geschmückten Rede, die ein Werk zur Dichtung macht. Dichtung selbst ist nichts anderes als die höchste und würdigste Form, in der etwas ausgesagt wird, daher eine im wesentlichen erlernbare Kunst.

So war schon jene erste öffentliche Lesung von Arators Apostelgeschichte ein großer Erfolg. Der Autor wurde bereits im frühen Mittelalter zu einem der beliebtesten Dichter, und seit der Karolingerzeit steht er als Klassiker der epischen Dichtung gleichrangig neben Sedulius und Prudentius, im 9. und 10. Jahrhundert wird das Werk nicht weniger als viermal kommentiert, und erst seit dem 13. Jahrhundert verliert es an Bedeutung. Es läßt sich denken, daß ein so viel gelesenes Werk nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung der epischen Dichtung geblieben ist.

Unter den Zeitgenossen Cassiodors, mit diesem jedoch nicht in Verbindung stehend, hat kaum einer eine so tiefe und nachhaltige Wirkung auf das geistige Leben der folgenden Jahrhunderte ausgeübt wie Benedikt von Nursia, der Vater des abendländischen Mönchtums.

Über Benedikts Leben unterrichtet uns allein die ausführliche, aber schon stark mit legendären Zügen ausgestattete Lebensbeschreibung, die Gregor der Große ein halbes Jahrhundert nach Benedikts Tod verfaßte. Geboren (um 480?) in Nursia (jetzt Norcia), empfing Benedikt seine Bildung in Rom, schloß sich aber vor Vollendung der Studien einer Asketen-

Augustins scheint sie noch nicht üblich gewesen zu sein, vgl. die Epist. ad Firmum am Ende (Corp. Christ. XLVII p. IV) zum Breviculus.

[17] Die Überfülle von Parallelen, die McKinlay für seine Ausgabe gesammelt hat, gibt freilich ein schiefes Bild.

gemeinschaft in den Sabinerbergen an, lebte dann drei Jahre lang als Einsiedler bei Subiaco, wurde Vorsteher einer Eremitengemeinde, zog sich jedoch, nachdem eine Gruppe von Mitbrüdern versucht hatte, ihn zu vergiften, abermals in die Einsamkeit zurück. Bald sammelten sich wiederum Mönche um ihn, mit denen er, nach alter Überlieferung im Jahr 529, auf dem Mons Casinus das erste selbständige Kloster gründete, dem er bis zu seinem Tode, wahrscheinlich 547 oder danach, vorstand.

In Monte Cassino verfaßte Benedikt ein Gesetzbuch für seine Mönche, die *Regula*[18]. Das war nichts prinzipiell Neues. Mindestens seitdem sich im 4. Jahrhundert in Ägypten das Koinobitentum entwickelt hatte, war es notwendig geworden, das Leben derer, die sich in Gemeinschaft dem religiösen Leben und der Askese widmeten, durch feste Normen zu regeln, und so war zunächst im Osten, seit dem 5. Jahrhundert auch im Abendland, wo besonders das Kloster von Lérins eine wichtige Rolle spielte, eine Reihe von Mönchsregeln entstanden. Auf Benedikt haben von älteren Ordensgesetzbüchern vor allem die (von Hieronymus ins Lateinische übersetzte) Regel des älteren Pachomius (um 340), die Regel Basilius des Großen († 379, noch vor 400 durch Rufinus von Aquileia übertragen) und die des Johannes Cassianus († um 435), d. h. die vier ersten Bücher von dessen Instituta coenobiorum gewirkt. Strittig ist, ob ihm die sogenannte Regula magistri, eine breit angelegte gelehrte Verarbeitung älterer Mönchsregeln in Dialogform, die mit der Benediktregel einige Kapitel am Anfang gemein hat, schon bekannt war, wie heute vielfach angenommen wird, oder ob die bis vor etlichen Jahren unbezweifelte Priorität der Benediktregel gegenüber der Regula magistri zutrifft; für beide Auffassungen lassen sich triftige Gründe geltend machen[19].

Trotz der Kenntnis älterer monastischer Literatur und einiger weniger patristischer Schriften — die vereinzelten Zitate aus profanantiker Literatur sind als lebendiges Spruchgut anzusehen — hat Benedikt seine Regula nicht als eine gelehrte, theoretische Arbeit abgefaßt; das Werk ist vielmehr aus der praktischen Erfahrung erwachsen. In der vorliegenden Form von 73 Kapiteln wurde sie sicher nicht in einem Zuge niedergeschrieben; mindestens die sechs letzten Kapitel, aber auch einiges im Hauptteil erweist sich als nachträgliche Ergänzung, ob von Benedikt selbst, ist schwer zu sagen.

Der Kern aber zeigt, verglichen mit anderen Regeln oder auch mit den Institutiones Cassiodors, einen bemerkenswert klaren Aufbau.

[18] Dies wahrscheinlich der ursprüngliche Titel, ohne den später üblichen Zusatz *'monachorum'* oder *'monasteriorum'*, vgl. H. S. Brechter, Zum authentischen Titel der Regel des heiligen Benedikt: Studien u. Mitteilungen z. Geschichte d. Benediktinerordens 55 (1937) 157–229.

[19] Die Datierung der Regula magistri schwankt zwischen dem frühen 6. und dem 7. Jahrhundert. Weiteres siehe in der Bibliographie.

Der Prolog *(Obsculta o fili praecepta magistri)* hat protreptischen Charakter; er deutet das Mönchtum als eine Schule des göttlichen Dienstes und unterscheidet den unter Führung eines Abtes lebenden Mönch vom Anachoreten und vom regellos umherziehenden Gyrovagus. Schon das erste Kapitel betont die Stellung des Abtes, dem alle Entscheidung im Kloster obliegt. Die folgenden Kapitel bestimmen die Grundhaltung des Mönchs: Schweigen, Gehorsam, Demut, ordnen den Gottesdienst, setzen Strafen fest, geben Anweisungen für das tägliche Leben und die Verwaltung des weltlichen Besitzes des Klosters und regeln die Aufnahme in die monastische Gemeinschaft sowie die Wahl des Abtes.

Man hat Parallelen zu antiken philosophischen Lehren, insbesondere der Stoa, zu sehen geglaubt und Einflüsse römischer Rechtsvorstellungen beobachtet. Soweit solche Beziehungen tatsächlich bestehen — im Bereich des Rechtes mag das zutreffen — sind sie nicht literarischer Natur, und ihre Bedeutung für Benedikt darf keinesfalls überschätzt werden. Der Ausgangspunkt der Regel ist der in der Schrift angelegte Gedanke der Nachfolge Christi, und ihre Zielsetzung ist durchaus christlich. Was die Benediktregel vor anderen auszeichnet, ist neben dem Sinn ihres Verfassers für das Wesentliche, seinem klaren Blick für die Erfordernisse der Gegenwart und seiner Offenheit für weitere Entwicklung vor allem der edle Geist weiser Mäßigung, der strenge Zucht mit väterlicher Milde zu verbinden weiß.

Die Pflege des geistigen Lebens und der literarischen Studien, die nachmals zu einer wesentlichen Aufgabe des Benediktinerordens geworden ist, wird in der Regel nicht gefordert, ja kaum ins Auge gefaßt; die Wertschätzung der Lektüre erbaulicher Schriften (die sich übrigens auch in anderen Regeln findet) hat die später so enge Verbindung der Studien mit dem benediktinischen Mönchtum zwar ermöglicht, aber nicht begründet.

In der Latinität der Regel verbinden sich verschiedene Tendenzen. Offensichtlich war Benedikt um eine literarisch gepflegte Ausdrucksweise bemüht; seine Sprache wird geprägt vom Latein der Bibel und der frühen monastischen Literatur, aber sie weist auch, dem Bildungsstand des Autors entsprechend, eine kräftige vulgärlateinische Färbung auf und spiegelt in vielem die lebendige Sprache der Zeit in Italien wider. Der schlichte, würdige Stil ist dem Gegenstand wohl angemessen; er unterscheidet sich kaum von dem anderer älterer Mönchsregeln. Spätere Zeiten haben an den Vulgarismen Anstoß genommen und vielfach in Richtung auf eine „reinere" Latinität zu ändern versucht. Zur Zeit Karls des Großen war die Regula fast allgemein in einer derartig „interpolierten" (freilich nicht einheitlichen) Fassung verbreitet, die auch dann nur teilweise durch die originale verdrängt wurde, nachdem Karl eine Kopie des angeblich in

Monte Cassino noch vorhandenen Autographs als Normalexemplar in Aachen hatte deponieren lassen[20].

Als Gesetzbuch eines Ordens, der seit seiner Ausbreitung über alle Länder der lateinischen Welt im 7. Jahrhundert für nahezu ein halbes Jahrtausend der vornehmste Träger der Bildung und des geistigen Lebens gewesen ist und auch dann an ihm noch wesentlichen Anteil hatte, als seit dem 12. Jahrhundert andere Kräfte die Führung übernahmen, gehört die Benediktregel zu den hervorragenden Denkmälern der abendländischen Kultur. Als lebenskräftige Norm einer Institution aber, die noch heute seit mehr als 14 Jahrhunderten das Gesetz ihres Stifters befolgt, hat sie nicht ihresgleichen.

Die letzte hervorragende Gestalt des 6. Jahrhunderts in Italien, auch als Schriftsteller, ist Gregor der Große, Papst von 590 bis 604. Er, dessen Wirken in die Weltgeschichte eingehen sollte, hatte ganz andere Neigungen. Gewiß, der Sproß eines reichen senatorischen Geschlechts, um 540 in Rom geboren, hatte zunächst die politische Laufbahn eingeschlagen und war 572 bis 573 praefectus urbi gewesen. Aber nach dem Tode des Vaters zog er sich in das von ihm selbst gestiftete Kloster St. Andreas zurück, um fürderhin ganz der Kontemplation und Askese zu leben. Das waren seine glücklichsten Jahre, und er hat sich später oft mit Sehnsucht ihrer erinnert. Aber sie währten nicht lange, Gregor wurde Regionardiacon, Pelagius II. entsandte ihn 579 als geistlichen apocrisiarius (heute etwa „Nuntius") nach Konstantinopel, und schließlich wählten 590 Volk und Klerus von Rom den Widerstrebenden einstimmig zum Papst. Gregors Pontifikat, in schwerer Zeit übernommen, ist einer der größten der Kirchengeschichte. Der Mann, der lieber in der Stille des Klosters gelebt hätte, der beständig mit seiner schwachen Gesundheit zu ringen hatte, begründete die mittelalterliche Machtstellung des Papsttums; die Christianisierung der Angelsachsen ist im wesentlichen sein Werk, und auch damit hat er die mittelalterliche Welt vorbereitet; er sorgte für die kirchliche Disziplin, und seine liturgischen Reformen haben fortgewirkt durch die Jahrhunderte. Er starb im Jahre 604.

Stärker als je zuvor tritt bei Gregor das Christlich-Mittelalterliche in Erscheinung, auch in seiner Haltung gegenüber der antiken Bildung und Literatur. Gregor hat sie wohl gekannt und ist selber noch in ihr gebildet

[20] Als Kennzeichen der Fassungen kann im allgemeinen das erste Wort des Prologs gelten: 'Obsculta' für die reine, 'Ausculta' für die interpolierte Fassung. Daß bereits Benedikts erster Nachfolger Simplicius die interpolierte Fassung hergestellt habe, wie L. Traube annahm, ist mindestens fraglich; die Verse jedenfalls, die dieser Fassung beigegeben sind (*'Versus Simplicii'*), dürften erst aus dem 8. Jahrhundert stammen, vgl. H. S. Brechter in: Benedictus, Vater des Abendlandes, St. Ottilien 1947, S. 341–359.

worden und herangewachsen. Aber er lehnt sie ab, hält es für unwürdig, das Wort Gottes unter die Regeln des Donat zu beugen und mißt den Wert der weltlichen Studien an ihrem Wert für die geistlichen[21].

Diese Haltung prägt auch sein literarisches Schaffen. Gregor schreibt aus der Praxis heraus und für die Praxis.

Seine amtliche Tätigkeit spiegelt sich in der unschätzbaren Sammlung eines großen Teils seiner Briefe, die uns als *Registrum Gregorii* vorliegt. Gregor ließ seine Briefe bzw. deren Kopien jährlich, nach Indiktionen geordnet, in einem Papyruscodex vereinigen, so daß die ganze Sammlung vierzehn Bände (der letzte ein unvollständiger Jahresband) umfaßte. Dieses Registrum, das begreiflicherweise von größtem historischen Interesse ist, hat sich indessen nicht vollständig erhalten, sondern nur in Auszügen verschiedenen Umfanges, wie solche seit der Zeit Bedas, der als erster einige Stücke für seine Kirchengeschichte Englands herangezogen hat, wiederholt veranstaltet worden waren. Der umfangreichste dieser Auszüge, der allein den Namen *Registrum* verdient, ist im Auftrag Papst Hadrians I. angelegt und von diesem Karl dem Großen überreicht worden. Der Grad der Vollständigkeit dieses Auszuges ist nicht eindeutig geklärt.

Das erste literarische Werk, das Gregor der Öffentlichkeit übergab, ist die *Regula pastoralis.* Die Schrift, die sich in vier Bücher gliedert, kann als das klassische Lehrbuch der praktischen Seelsorge bezeichnet werden. Gregor verfaßte sie am Anfang seines Pontifikats. Anlaß dazu gaben die Vorwürfe eines Bischofs Johannes, der Gregor vorgehalten hatte, daß er sich nach der Wahl zum Papst durch die Flucht dem Amt hatte entziehen wollen. Gregor begründet nun sein Verhalten, indem er die Hoheit und Verantwortungslast seines Amtes darlegt. Das war kein ganz neuer Gedanke. Schon in den sechziger Jahren des 4. Jahrhunderts hatte einer der drei großen Kappadokier, Gregor von Nazianz, in einer Rede (or. 2) seine Flucht vor der Seelsorge zu rechtfertigen gesucht und bei dieser Gelegenheit ein Idealbild des Priesters entworfen. Durch die Übersetzung des Rufin von Aquileia war die Rede, die im Mittelalter gewöhnlich als *Apologeticus* erscheint, auch der lateinischen Welt zugänglich gemacht worden. Nach dem Vorbild des Gregor von Nazianz hatte dann gegen Ende des 4. Jahrhunderts der gefeiertste Kanzelredner der griechischen Kirche, Johannes Chrysostomos, seine sechs Bücher περὶ ἱερωσύνης (de

[21] Vgl. z. B. *Indignum vehementer existimo, ut verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati* Epist. 5,37 (MGH Epist. I p. 357,40) oder: *in uno se ore cum Iovis laudibus Christi laudes non capiunt* Epist. 11,34 (MGH Epist. II 303,14), *Ad hoc quidem tantum liberales artes discendae sunt, ut per instructionem illarum divina eloquia subtilius intelligantur* Expos. in I Reg. Lib. 5, 3, 30 (Migne PL 79, 355 D).

sacerdotio) geschrieben, die er ebenfalls mit einer Rechtfertigung seiner Flucht vor dem Bischofsamte beginnt; doch haben diese im Osten sehr beliebten Bücher trotz frühzeitiger Übersetzung und obwohl ihr Verfasser zu den bekanntesten griechischen Kirchenvätern im Westen gehörte, in der lateinischen Welt lange Zeit wenig Beachtung gefunden, und allein Gregor der Große scheint die Rede des Gregor von Nazianz gekannt zu haben.

Die Regula pastoralis behandelt in ihren vier dem Umfange nach sehr ungleichen Teilen die folgenden Fragen: erstens, wie man zum Amt des Seelsorgers gelangen solle; zweitens, wie der Seelsorger *(rector)* selbst leben; drittens, wie er die ihm Anvertrauten lehren und ihnen predigen und schließlich viertens, wie er selbst täglich in sich gehen und die Demut wahren solle. Das Kernstück des Werkes bilden die Bücher II und III. Im zweiten Buch entwirft Gregor das Idealbild eines geistlichen Hirten und führt es in einzelnen Zügen aus; im dritten erteilt er, seine treffliche Beobachtungsgabe und kluge Menschenkenntnis entfaltend, Ratschläge für die unterschiedliche Behandlung der Menschen verschiedenen Alters und Geschlechts, verschiedenen Standes und Besitzes, verschiedener Bildung, verschiedenen Charakters usw. (*Aliter ammonendi sunt . . .* ist der charakteristische Beginn der einzelnen Kapitel).

Die Regula pastoralis gewann in kurzer Zeit hohes Ansehen. Schon im Jahre 602, also noch zu Gregors Lebzeiten, wurde sie auf Weisung des Kaisers Maurikios von dem Patriarchen Anastasios von Antiochia ins Griechische übersetzt. Im Mittelalter erlangte das Werk fast kanonische Bedeutung, wurde beispielsweise in der Karolingerzeit auf Synoden wiederholt neben der Bibel und den Canones zum wichtigsten Werk für Seelsorger erklärt. Im späten 9. Jahrhundert übertrug König Alfred der Große die Pastoralregel ins Altenglische. Das Werk behielt sein Ansehen durchs ganze Mittelalter und wurde erst durch das Konzil von Trient aus der seelsorglichen Praxis verdrängt.

Den breitesten Raum in Gregors Schrifttum nehmen seine Arbeiten zur erbaulichen Schriftauslegung ein.

Noch in die Zeit seines Aufenthalts in Konstantinopel geht das erste und größte seiner exegetischen Werke zurück, die fünfunddreißig Bücher umfassenden *Moralia in Iob.* Gregor hatte den Mönchen, die ihm nach Konstantinopel gefolgt waren, das Buch Hiob in Form von Homilien zu erklären begonnen; die Fortsetzung und schriftliche Ausarbeitung des Ganzen nahm ihn noch bis in die ersten Jahre seines Pontifikats in Anspruch, und erst im Jahre 595 übersandte Gregor den Kommentar mit einem ausführlichen Widmungsbrief dem Bischof Leander von Sevilla (einem älteren Bruder des berühmten Isidor), der mit ihm seinerzeit in Konstantinopel bekannt geworden war und die Anfänge des Werkes miterlebt hatte.

Die Moralia sind also zunächst Mönchspredigten, und das bedingt ihre Eigenart, ihren Aufbau und ihre Stellung in der exegetischen Literatur. Mag Gregor die teils kurzen, teils nur bestimmte Gesichtspunkte herausgreifenden Erläuterungen, die Ambrosius, Augustinus und andere zum Buche Job verfaßt hatten, gekannt haben oder nicht: seine Moralia fallen aus dem Rahmen der herkömmlichen Exegese heraus. Zwar strebt der Verfasser, wie er selbst sagt, eine dreifache Auslegung an: die historische, die allegorische und die moralische; aber er hält sich nicht an das Programm, geht über die historische Interpretation immer rascher hinweg, und mindestens vom fünften Buch an dominiert die allegorisch-mystische und moralische Auslegung in einem Maße, daß sich das Werk geradezu zu einer Darstellung moraltheologischer Fragen und Lehren der Zeit auswächst, die sich vielfach nur noch lose an den biblischen Text anschließen. In den Vorstellungen wie in der Terminologie stark von Augustinus beeinflußt, in manchem auch von Johannes Cassianus angeregt, ist das Werk doch letztlich die Frucht eigenen Nachdenkens, und die zahlreichen Bibelzitate ausgenommen, vermeidet Gregor die direkte Anführung älterer Literatur. Das ist zum Teil die Folge der geistigen Durchdringung des Gegenstandes, zum anderen aber auch ein Ausdruck des starken Formwillens, der Gregor beseelte. Das geistige Erbe der Alten prägte auch ihn: Gregor distanziert sich mit so entschiedenen Worten wie kein anderer Autor seiner Zeit von der antiken Bildung; aber er nimmt die Last auf sich, Jahre hindurch immer wieder daran zu arbeiten, dem Werk, das vom Inhalt her keine Einheit bilden konnte, die Geschlossenheit der Form zu geben, indem er die aus Vorträgen erwachsenen und die von vornherein schriftlich konzipierten Teile der Moralia stilistisch einander anglich.

Die Persönlichkeit des Verfassers und die Bedeutung des Werkes verschafften den Moralia gleich bei ihrem Bekanntwerden hohes Ansehen; sie rückten bald in die Reihe der meistgelesenen Bücher auf, gehörten (Gregors Vorschlag entsprechend in der Regel auf sechs Bände verteilt) mindestens seit der frühen Karolingerzeit zum Grundstock jeder mittelalterlichen Bibliothek und bewahrten ihren Rang und ihren Einfluß als klassisches Repertorium der Moral durch alle Jahrhunderte des Mittelalters. Der große Umfang legte Kürzungen nahe; angefangen von Gregors Schüler Paterius und dem Iren Lathcen im 7. Jahrhundert hat man immer wieder Auszüge und verkürzende Bearbeitungen vorgenommen. Von den Perikopen aber, die mindestens seit den Homiliarien des Alanus von Farfa und des Paulus Diaconus im 8. Jahrhundert liturgische Verwendung fanden, haben sich manche bis zum heutigen Tag als Lesungen des römischen Breviers lebendig erhalten.

Nach Art und Zielsetzung, aber auch schon dem Ursprung nach den

Moralia vergleichbar ist das zweite große exegetische Werk Gregors, die *Homiliae in Ezechielem*. Es liegt in zwei Büchern zu zwölf bzw. zehn Homilien vor. Gregor hatte die zwölf Homilien des jetzigen ersten Buches zu Anfang seines Pontifikats dem Volk von Rom gehalten, als der Zyklus von der Nachricht, die Langobarden unter Agilulf drängen weiter in Italien vor und bedrohten die Stadt, jäh unterbrochen wurde. Auf Grund der von notarii aufgenommenen Nachschriften jener Predigten, die nur die ersten Kapitel des Prophetentextes behandelt hatten, stellte Gregor nach mehreren Jahren eine leicht überarbeitete Fassung her, die er dem Bischof Marianus von Ravenna widmete. Das ist die uns heute vorliegende Form des ersten Buches. Dem Wunsch seiner Mitbrüder von St. Andreas, doch wenigstens noch die Schlußkapitel des Propheten, den großen Verfassungsentwurf mit der Vision des Tempels (Ezech. 40 ff.) auszulegen, kam Gregor mit einem zweiten Homilienzyklus nach. Schon Hieronymus hatte es kaum gewagt, diesen dunklen und für die Exegese besonders schwierigen Teil anzugehen[22], und Gregor klagt wiederholt darüber, daß es ihm schwer möglich sei, angesichts der unruhigen äußeren Verhältnisse sich in gehöriger Weise in den Gegenstand zu versenken.

Es war ein Gegenstand von bedrängender Aktualität. Seit Jahren wurde Italien von den Barbaren verheert, hilflos lag Rom ihrem Ansturm preisgegeben. Da legte das Oberhaupt der Christenheit die Worte aus, die der Prophet des Alten Bundes über – das war die traditionelle Deutung – die Kirche und das Volk Gottes gesprochen hatte. In der Tat, Erregung durchzittert das Werk, stört mitunter das ruhige Gleichmaß der Gedankenführung, Sätze wiederholen sich unmotiviert, mehrfach klingt die Erwartung des baldigen Endes auf, bricht mit Macht die nahe Gegenwart hindurch, am stärksten in der berühmten sechsten Homilie, die mit ergreifenden Worten die Verwüstung Italiens schildert und die trostlosen Verhältnisse in Rom selber malt. Als Hieronymus seinen Ezechielkommentar zu schreiben begann, stand er unter dem Eindruck der Nachricht vom Fall der Hauptstadt der Welt (410), einer Nachricht, die auch den harten Einsiedler von Bethlehem zutiefst erschütterte. Nun aber, in Gregors Tagen, schien in Wahrheit das Ende der Welt gekommen. Nach der zehnten Homilie, am Ende des vierzigsten Ezechielkapitels, bricht Gregor ab mit einer Bitte um Nachsicht an die Leser: die Last des Amtes, die Sorge für die ihm anvertraute Herde zwinge ihn zum Abschluß. Die Langobarden stehen vor den Toren der entvölkerten, schutzlosen Stadt. Man schreibt das Kriegsjahr 593.

Einen vollständigen Kommentar bieten die zwei Bücher Ezechielhomilien also nicht. Grundsätzlich wandte Gregor dieselbe dreifache Exegese

[22] Hier. comm. in Hiezech. XII in.

an wie in den Moralia, wenngleich schon der Sache nach die allegorisch-mystische und moralische Auslegung den breitesten Raum einnehmen mußte, und die Situation die Betonung des Paränetischen nahelegte. Benützt hat Gregor wohl vor allem den Ezechielkommentar des Hieronymus, freilich ohne sich sklavisch nach ihm zu richten und ohne ihn zu nennen, auch dann, wenn er ihm widerspricht, was mitunter vorkommt.

Im Mittelalter waren die Ezechielhomilien allenthalben bekannt und wohl vor allem ihres erbaulichen Charakters wegen viel gelesen; auf die exegetische Literatur scheinen sie, wohl allein schon wegen ihrer Anlage und des geringen Umfanges des kommentierten Textes, keine nennenswerte Wirkung ausgeübt zu haben. Gregors Freund und Schreiber Petrus hatte zu erzählen gewußt, er habe wiederholt gesehen, wie sich der Heilige Geist in Gestalt einer weißen Taube auf den Diktierenden niedergelassen und ihm die Worte ins Ohr gesprochen habe. Das Motiv ist in der bildenden Kunst oft dargestellt, die Taube seit dem 12. Jahrhundert zum Attribut Gregors geworden[23].

Schon vor den Ezechielhomilien war die Sammlung der vierzig *Homiliae in evangelia* entstanden. Es sind Homilien über die Evangelienperikopen der Sonntage eines Kirchenjahres, beginnend mit dem zweiten Adventsonntag und endigend mit dem zweiten Sonntag nach Pfingsten. Wie wir aus der Vorrede erfahren, hatte Gregor – und das ist aufschlußreich für die Praxis der Predigt in frühchristlicher Zeit – die ersten zwanzig Homilien zunächst diktiert, dann in seiner Gegenwart in der Kirche verlesen lassen; die letzten zwanzig sprach er selbst in freier Rede, wobei sein Vortrag mitgeschrieben wurde. Wohlüberlegt in der Entwicklung der Gedanken, klar und präzis in der Formulierung müssen die Evangelienhomilien wohl als die bedeutendste exegetische Leistung Gregors angesehen werden. Gregor geht in der Regel aus von einer knappen Darstellung des Literalsinnes, um sich sodann über den mystischen oder moralischen Gehalt der Perikope zu verbreiten. Für die Sorgfalt, die er gerade auf diese liturgischen Homilien verwandte, wie für den Eindruck, den sie bei den Zuhörern hervorriefen, ist die Art ihrer Verbreitung bezeichnend: ehe Gregor selbst an eine Veröffentlichung dachte, waren die Homilien unter der Hand in Umlauf gesetzt worden; sehr zu seinem Mißvergnügen, denn er hatte eine Stelle (Matth. 4,1) seiner Ansicht nach falsch inter-

[23] Die Erzählung berichten Paul. Diac. vit. s. Greg. 5,26 und Johannes Diac. vit. s. Greg. IV 14,69 sq. Als Motiv seit dem Trierer Einzelblatt des Registrum Gregorii (um 983, Abb. z. B. bei A. Goldschmidt, Die deutsche Buchmalerei II, Firenze – München 1928, Taf. 7; C. Nordenfalk, Der Meister des Registrum Gregorii, in: Münchener Jahrbuch der Bildenden Kunst, 3. Folge, Bd. I 1950); zum Attribut vgl. J. Braun, Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst, Stuttgart 1943, 305–308.

pretiert und sah sich jetzt gezwungen, durch eine authentische Ausgabe die Sache ins reine zu bringen. (Die beiden Fassungen spiegeln sich übrigens noch in unserer Überlieferung wieder). In der authentischen Fassung besteht die Sammlung aus zwei Büchern zu je zwanzig Homilien. Diese Homilien vor allem haben den Ruhm Gregors als eines Klassikers der Exegese begründet; dem entspricht ihre ungewöhnliche Verbreitung im Mittelalter. In frühester Zeit in die Homiliare eingegangen, haben sie sich in großen Stücken als Lesungen des kirchlichen Stundengebetes bis heute lebendig erhalten. Der Liturgiegeschichte bieten sie eine wertvolle Quelle für die Erkenntnis der Entwicklung der Evangelienperikopen und des römischen Stationskirchenwesens.

Das literarisch bedeutendste Werk Gregors aber sind seine vier Bücher *Dialogi*. Durch sie ist Gregor eine Gestalt der Weltliteratur geworden. In der Hauptsache bestehen die Dialogi aus einer Sammlung erbaulicher Geschichten von Heiligen und ähnlicher Erzählungen, sind also ein hagiographisches Werk. Als solches verbindet sie mit dem übrigen Schrifttum Gregors die gleiche Betrachtungsweise und dieselbe Zielsetzung. Denn wie der Exeget das Bibelwort allegorisch-mystisch und moralisch auslegt, so sucht der Hagiograph das Geschehen im Leben eines Heiligen gleichsam von seinem metaphysischen Hintergrund her zu deuten und das Wirken des Heiligen als beispielhaft für das Leben der Leser darzustellen.

Andererseits war die Behandlung mehrerer Heiligenleben in e i n e m Werk keine Erfindung Gregors. Im griechischen Osten hatte man schon seit dem 4. Jahrhundert die erbaulichen Aussprüche und Begebenheiten aus dem Leben der Wüstenväter wiederholt zusammenfassend bearbeitet, und diese hagiographischen Sammelwerke waren schließlich in dem Komplex der Vitae patrum (oder ‚Vitas patrum', wie man im Mittelalter zu sagen pflegte) zusammengeflossen, deren lateinische Übersetzung natürlich auch Gregor kannte; die Dialogi stellen in mancher Hinsicht geradezu das Gegenstück zu jenen für Italien dar. Nicht lange vorher hatte Gregor von Tours, von dem in Bälde zu sprechen sein wird, ein großes hagiographisches Sammelwerk für Gallien verfaßt. Mag sein, daß auch dieses schon anregend gewirkt hat. Darüber hinaus aber sind die Dialogi nach Inhalt und Form ein durchaus selbständiges Werk.

Die formale Einkleidung bildet eine Begebenheit aus dem Leben des Verfassers. Und das rührt den Leser an: er sieht den Menschen Gregor, der sein Papsttum e r l e i d e t. Wieder einmal hat er sich, gebeugt von der Last des Amtes und der Verantwortung, zurückgezogen, tiefe Niedergeschlagenheit hat sich seiner bemächtigt. Da geht ihm sein Jugendfreund, der Diakon Petrus, nach und ihm öffnet Gregor sein Herz: wie weit er sich hinausgetrieben fühle, fern und immer ferner dem Ziel, das er in der Stille des Klosters einstmals zu erreichen strebte. Wie ihn diese Erkennt-

nis um so schwerer bedrücke angesichts der vielen, die die Welt verlassen, dem Dienste Gottes sich hingegeben und als Heilige gelebt hätten. Petrus aber — und damit beginnt der Dialog — entgegnet ihm: er glaube wohl, daß es auch in Italien gute Mensche gebe, von Heiligen jedoch habe er noch nichts gehört. Gregor möge ihm doch mitteilen, was er darüber wisse. Es ist bezeichnend für die Anschauung der Zeit: für Petrus wie für Gregor selbst ist der Heilige auch W u n d e r täter, ja erst das Wunder weist ihn aus.

Im Folgenden erzählt nun Gregor vom Leben und Wirken heiliger Männer und Frauen in Italien. Die Personen, von denen er berichtet, sind zum größten Teil nur aus den Dialogi bekannt, zumal die des ersten Buches. Das zweite Buch ist ganz dem heiligen Benedikt von Nursia gewidmet und stellt dessen älteste von Wundererzählungen reich durchwirkte Lebensbeschreibung dar. Unter den im dritten Buch behandelten Heiligen ragt besonders der aus Gallien stammende, unter der Leitung des Ausonius in Bordeaux gebildete und auch als Dichter wohlbekannte Paulinus von Nola († 431) hervor. Das vierte Buch handelt vom Leben nach dem Tode, zuerst in allgemeinen Erörterungen, sodann in Erzählungen von Gesichten, Totenerscheinungen und Jenseitsvisionen, die das Fortleben nach dem Tode beweisen sollen. Berühmt ist beispielsweise die Geschichte von jenem Einsiedler, der seinen Besuchern den Tod des Theoderich anzeigt, den er in einem Gesicht zwischen dem Papst Johannes und dem Patricius Symmachus geschaut hatte, wie sie ihn in den Krater eines Vulkans stürzten.

Das ganze Werk besteht sonach aus einer Folge einzelner Erzählungen, an die sich moralische Nutzanwendungen, mitunter aber — zumal im vierten Buch — theologische Erörterungen lehrhaften Charakters anschließen. Was die einzelnen Stücke miteinander verbindet, ist zunächst die durch alle vier Bücher beibehaltene Form des Zwiegesprächs. Petrus stellt in der Regel am Ende einer Erzählung oder einer lehrhaften Partie eine Frage und fordert damit die nächste Geschichte oder eine Erklärung heraus. Man braucht wegen der bewußten Anwendung dieses literarischen Kunstmittels nicht gerade von literarischer Fiktion zu reden. Sicherlich hat ein Gespräch oder haben wiederholt Gespräche dieser Art zwischen Gregor und Petrus stattgefunden, wenngleich natürlich nicht alles, was die Dialogi enthalten, wörtlich und in vollem Umfang so gesprochen worden ist.

Es geht hier auch nicht um die Frage der historischen Zuverlässigkeit einzelner Angaben in den Erzählungen selber. Für das Sachliche beruft sich Gregor auf eigene Kenntnis und auf die Berichte glaubwürdiger Zeugen, die er häufig namentlich anführt; er folge, so sagt er, mit diesem Verfahren dem Beispiel der Evangelisten Markus und Lukas. Gewiß ist

an Gregors persönlicher Wahrheitsliebe nicht zu zweifeln, wenngleich die Art der Versicherung der Glaubwürdigkeit seit alters zumal in der hagiographischen Literatur beliebt war. Es hat auch gar nichts Auffälliges an sich, daß Gregor einem schier unbegrenzten Wunderglauben huldigte. Das entsprach dem Geist seiner Zeit. In literarischer Hinsicht ist ein anderes wichtiger: wir lernen hier in den Dialogi den Papst, den Theologen, den Exegeten von einer überaus anziehenden Seite kennen. Gregor weiß zu erzählen, er ist ein Meister der Erzählkunst. Frisch und ungezwungen, schlicht und ohne falsches Pathos trägt er seine Geschichten vor, bald in fast beschaulichem Plauderton, dann wieder mit lebhafter Rede und Gegenrede die geruhsame Erzählung auflockernd und belebend. Die Wirkung wird dadurch erhöht, daß die Belehrung, auf die es Gregor letztlich immer ankommt, jeweils erst am Ende einer oder mehrerer kleiner Geschichten gegeben wird und so das unterhaltende, für die noch ansprechbaren Leser wohl auch fesselnde Moment der Erzählungen sich frei entfalten kann. Wiewohl dem Volkstümlichen sich nähernd, befleißigt sich Gregor einer gepflegten Sprache, einer mit sparsamer Anwendung rhetorischer Kunstmittel auch rhythmisch durchgeformten Prosa.

So sind die Dialogi als Ganzes ein großer Wurf, und demgemäß war auch ihre Wirkung. Frühzeitig als eines der klassischen Werke der Hagiographie betrachtet, haben sie, allenthalben in der lateinischen Welt das ganze Mittelalter hindurch bis in die beginnende Neuzeit unendlich oft abgeschrieben und gelesen, nicht nur die Hagiographie, sondern die erzählende Literatur überhaupt stark beeinflußt, zur Ausbildung der letzteren viel beigetragen und die Vorstellungswelt des Mittelalters wesentlich mitbestimmt. Schon im 8. Jahrhundert wurden die Dialogi durch Übersetzung ins Griechische auch dem Osten bekannt; durch eine altenglische Übersetzung im neunten und eine altfranzösische im zwölften Jahrhundert drangen sie als einer der frühesten Texte in den Raum der europäischen Volkssprachen ein. Sie wurden als Ganzes wiederholt nachgeahmt — am bekanntesten der Dialogus miraculorum des Caesarius von Heisterbach im 13. Jahrhundert — und haben in Teilen auf mannigfache Weise anregend gewirkt. Die Benediktuslegende des zweiten Buches gab nicht nur der für das geistige Leben der ersten Hälfte des Mittelalters bedeutendsten Gemeinschaft das für alle Zeiten maßgebende Bild ihres Urhebers, sie hat auch der bildenden Kunst bis in die jüngste Zeit zahlreiche Motive dargeboten. Die Erzählungen des vierten Buches, die Totenerscheinungen und Visionen, haben der Visionsliteratur die kräftigsten Impulse gegeben, einer Literaturgattung, die ihren Höhepunkt in der Divina commedia erreicht. Und selbst das religiöse Brauchtum wurde von den Dialogi beeinflußt: An die Erzählung von einem Mönch aus Gregors eigenem Kloster, der wegen heimlich zurückbehaltenen Privateigentums

nicht auf dem Friedhof beigesetzt, sondern in Schanden verscharrt worden war und, nachdem man an dreißig aufeinanderfolgenden Tagen die Messe für ihn gelesen, seinem Bruder als Erlöster erschien (IV 55), knüpft sich der fromme Brauch der „gregorianischen Messen“ (Totenmessen in bestimmter Zahl); aber auch mancher handfeste Aberglaube, der bis weit in die Neuzeit hinein fortgelebt hat, ist auf die Dialogi zurückzuführen.

Von den liturgischen Reformen Gregors und der durch ihn vorgenommenen Neuordnung der liturgischen Bücher sowie anderen Maßnahmen, welche im kirchlichen Leben des ganzen Mittelalters und darüber hinaus größte Bedeutung gewonnen haben, ist hier nicht zu reden. Die Hymnen, die man ihm im Zusammenhang damit hat zuschreiben wollen, dürften so gut wie alle nicht von ihm herrühren.

Gregor hatte recht gesehen, als er das Bild des Verfalls in düsteren Farben malte. In Rom selber ist er für mehr als anderthalb Jahrhunderte der letzte Schriftsteller, dessen Namen wir kennen, und abgesehen von der *Fortsetzung des Liber pontificalis* bezeugen nur etliche *Inschriften* in antiken Maßen, *Epitaphien* für Päpste, daß nicht alle Traditionen aufgegeben waren. Unter diesen Denkmälern findet sich ein durch Beda, nach diesem durch Paulus Diaconus, aber auch handschriftlich gesondert überliefertes, recht gutes Epitaph auf den Angelnkönig Caedval, der auf den Thron verzichtet hatte und 698 in Rom gestorben war[24].

Auch im übrigen Italien sind die literarischen Erscheinungen bis in die Karolingerzeit dünn gesät. Süditalien ist für die Literatur stumm, seine Rolle im geistigen Leben beschränkt sich auf die eines kulturellen Rückzugsgebietes, dessen Klöster als Erben römischer Bibliotheken manchen kostbaren Schatz antiker Literatur übernahmen, der Jahrhunderte später zu neuem Leben erweckt wird. Im Norden, im Langobardenreich, muß sich die alte Schultradition wenigstens an einigen Stätten lebendig gehalten haben, Ravenna, Mailand und der langobardische Hof in Pavia spielen eine gewisse Rolle. Schon zur Zeit des Königs Agilulf, dessen Gemahlin Theodelinde, eine bayerische Prinzessin, mit Gregor dem Großen in Verbindung stand und den Übertritt der arianischen Langobarden zum Katholizismus vorbereitete, macht sich ein bemerkenswertes Interesse für Geschichte geltend. Secundus (auch: Secundinus, † 612), Abt eines Klosters in oder bei Trient, schrieb ein kleines annalistisches Werk über die Geschichte der Langobarden. Man kennt es nur durch Paulus Diaconus, der die *succincta de Langobardorum gestis historiola* be-

[24] Die mehrfach vertretene Annahme, der Verfasser des Epitaphs sei der Bischof Benedikt von Mailand († 632), entbehrt jeder Grundlage, vgl. F. Brunhölzl, Benedetto di Milano ed il 'Carmen medicinale' di Crispo, in: Aevum 33 (1959) 25 ff.

nützt hat; sie wird nicht anders ausgesehen haben als die spätrömischen Annalen oder die letzte Fortsetzung der Chronik des Prosper von Aquitanien, die um 625 ein Unbekannter in Mailand oder Pavia verfaßte. Um die Mitte des 7. Jahrhunderts zeichnete ein unbekannter Langobarde die sagenhafte Frühgeschichte seines Volkes in der knapp gefaßten, formal anspruchslosen *Origo gentis Langobardorum* auf, die nachmals Paulus Diaconus ausgiebig benützte. Um dieselbe Zeit etwa, im Jahre 643, ließ König Rothari die von ihm veranlaßte Kodifikation des langobardischen Volksrechts, das *Edictum Rothari,* veröffentlichen, das als eines der reifsten Rechtsdenkmäler des frühen Mittelalters geschätzt wurde und wegen der stark vom gesprochenen Latein beeinflußten Sprache auch besonderes linguistisches Interesse beansprucht.

Es ist bemerkenswert, wie stark die Langobarden, die doch — anders als die Ostgoten — als Reichsfeinde gekommen waren und der römischen Bevölkerung jeden Einfluß verweigerten, schon nach wenigen Menschenaltern von der lateinischen Kultur ergriffen waren. Ein literarisches Werk natürlich ist das Edictum Rothari nicht, und auch die vorher genannten historischen Versuche, einschließlich der Origo, können bestenfalls als Vorstufen zum Literarischen betrachtet werden.

Zu Anfang des 7. Jahrhunderts war Columbanus, der bedeutendste irische Glaubensbote auf dem Kontinent, nach Oberitalien gekommen und hatte unter dem Schutz der Theodelinde in Bobbio an der Trebbia ein Kloster gegründet (612, nach anderen 614), das sich bald zu einem hervorragenden Mittelpunkt des geistigen Lebens irischer Prägung entwickelte. Anfangs der vierziger Jahre, also zweieinhalb Jahrzehnte nach Columbans Tod (615), verfaßte der bobbieser Mönch J o n a s aus dem piemontesischen Susa eine *Vita Columbani,* die zu den besten Heiligenleben des frühen Mittelalters gehört; sie ist das bedeutendste literarische Werk Italiens zwischen Gregor dem Großen und der karolingischen Renaissance, steht jedoch nicht in italienischer Tradition und soll daher in anderem Zusammenhang behandelt werden[25].

Sonst kennt man aus jener literaturarmen Epoche nur kleinere Erzeugnisse in poetischer Form[26]. Ähnlich wie aus Rom hat man aus Ravenna etliche hexametrische Inschriften auf ravennatische Bischöfe des 7. und 8. Jahrhunderts, die im 9. von Agnellus in seine Bischofsgeschichte aufgenommen wurden und dadurch erhalten geblieben sind[27].

[25] Siehe unten S. 188 ff.
[26] Das bis in die jüngste Zeit unter dem Namen des Bischofs „Benedictus Crispus" von Mailand – er hieß in Wahrheit nur Benedictus – gehende vermeintliche medizinische Lehrgedicht in 240 Hexametern ist eine Parodie des 14. Jahrhunderts, vgl. F. Brunhölzl, Benedetto di Milano ed il 'Carmen medicinale' di Crispo, in: Aevum 33 (1959) 25–67.
[27] Über diesen unten S. 492 ff.

Im langobardischen Italien beobachtet man eine ausgesprochene Vorliebe für r h y t h m i s c h e F o r m e n, die sich hier allesamt als Nachahmungen antiker quantitierender Maße verstehen lassen, also offenbar eine dem niedrigen Bildungsstand der Zeit entsprechende Art des Nachlebens antiker Verskunst widerspiegeln. Das gilt insbesondere für die sogenannten rhythmischen Hexameter, die seit der Mitte des 7. Jahrhunderts auftreten und geradezu ein charakteristisches Merkmal der langobardischen Dichtung darstellen; sie halten sich bis ins späte 8. Jahrhundert[28]. Es handelt sich vorwiegend um Epitaphien für Könige und dem königlichen Hause nahestehende Personen oder für Bischöfe wie Damianus von Pavia (710), Felix von Ravenna († 724). In Bobbio soll schon im 7. Jahrhundert ein Ire[29] die *Berner Rätsel* — so genannt nach der Handschrift Bern 611, in der sie zuerst gefunden wurden — gedichtet haben, zweiundsechzig Rätsel zu je sechs rhythmischen Hexametern über alle möglichen Gegenstände[30]. Gesichert ist weder die bobbieser Provenienz noch die Datierung.

Im Jahre 698 oder kurz danach verfaßte ein S t e f a n u s m (o n a c h u s)[31] einen *Rhythmus de synodo Ticinensi*[32] in neunzehn Strophen zu je fünf Zwölfsilblern mit steigendem Versschluß (also einer rhythmischen Nachbildung des Senars bzw. Trimeters). Der Autor, der seinen Namen durch die Akrostichis zu erkennen gibt, berichtet rühmend von den Verdiensten der Langobardenkönige Aripert und Perctarit um die Kirche, insbesondere aber preist er Cunincpert, der es verstanden habe, auf der Synode von Ticinum (Pavia) im Jahre 698 ein Schisma zu beseitigen. Es handelt sich um die Reste jener endlosen kirchlichen Differenzen, zu denen der von Kaiser Justinian I. 543/44 veranlaßte sogenannte Dreikapitelstreit — seinerseits die letzte Phase der Auseinandersetzungen um das Konzil von Chalkedon 451 — in Italien geführt hatte und die bis Ende des 7. Jahrhunderts die Bischöfe von Ligurien und der Aemilia von Rom trennten. In der das Gedicht beschließenden Doxologie

[28] Nachdem bereits in der Spätantike das Gefühl für die Quantität der Silben geschwunden war, hörte man an den – nie skandierten, sondern mit natürlichem Sinnakzent gelesenen – Hexametern nur noch den in regelmäßigen Abständen wiederkehrenden Versschluß, in dem Quantität und Wortakzent von jeher übereinstimmten, ferner die Caesur (meist Penthemimeres). So ergeben sich als Elemente des „rhythmischen" Hexameters: eine zwischen 12 und 17 schwankende Zahl der Silben, ein Sinneseinschnitt nach der 5.–7. Silbe und der ins Ohr fallende Hexameterschluß. Dieser Sachverhalt ist im wesentlichen in der Metrik eines Marius Victorinus (4. oder 5. Jahrh.) ausgesprochen (Grammatici Latini ed. Keil VI p. 206 sq.).
[29] MGH Poetae IV 2,737 ff.; vgl. Clavis 1561.
[30] Weiteres hierüber siehe unten S. 202.
[31] So wohl mit Recht P. Lehmann, Deutsches Archiv 14 (1958) 469; andere lösen die Abkürzung als 'magister' auf.
[32] Hrsg. von K. Strecker, MGH Poetae IV 2, S. 728–731.

bittet Stefanus um den Segen Christi für den König. Cunincpert selber hatte dem Dichter den Auftrag gegeben, das Ereignis von Ticinum poetisch zu verewigen: man sieht, welcher Wertschätzung sich die Dichtkunst am Hof zu Pavia bereits erfreute. Ein bald nach 738 entstandener *Rhythmus auf Mailand (Alta urbs et spaciosa manet in Italia)*[33], ein Abecedar in dreizeiligen Strophen von Fünfzehnsilblern mit steigendem Schluß (also der rhythmischen Nachbildung des trochäischen Septenars) ist das älteste bekannte Beispiel geographisch-topographischer Gedichte von der Art, wie sie namentlich in frühkarolingischer Zeit des öfteren begegnen. Daß er wie ein Hymnus von einer Doxologie beschlossen wird, mag einen Hinweis auf die Herkunft der Form enthalten.

Es steht außer Zweifel, daß im 7. und 8. Jahrhundert in Italien Hymnen und andere kleine Dichtungen geistlichen, aber auch weltlichen Inhalts geschaffen wurden, und als ebenso gewiß darf angenommen werden, daß wir nur einen Bruchteil des einst Vorhandenen noch besitzen. Soweit es sich nicht um nachmals sehr verbreitete Dichtungen handelt wie z. B. den berühmten Marienhymnus *Ave maris stella* (dessen Datierung in diese Zeit übrigens durchaus nicht gesichert ist) oder das schöne Lied von der Gottes- und Nächstenliebe *Congregavit nos in unum Christi amor* (das man neuerdings mit recht schwachen Gründen dem Patriarchen Paulinus von Aquileia [† 802] hat zuschreiben wollen), findet sich der größte Teil des Erhaltenen in karolingischen oder noch jüngeren Sammelhandschriften, die letztlich alle auf eine vor 800 in Sankt Gallen entstandene Sammlung rhythmischer Gedichte verschiedener Provenienz zurückgehen. Im einzelnen Falle ist es sehr schwierig, die Zeit und Gegend der Entstehung eines Gedichts auch nur annähernd zu bestimmen. Die relativ schmale Basis, auf der unsere Kenntnis ruht, und die Zufälligkeit der Überlieferung erlaubt im Grunde auch keine leidlich zuverlässige Übersicht über den literarischen Betrieb der Zeit. Das einzige bekannte Beispiel eines christlichen Hochzeitsliedes (in vierzeiligen Strophen von Fünfzehnsilblern), das aus dem langobardischen Italien stammen mag: *Felices iunguntur ecce benedicto foedere* ist, was unsere Kenntnis von Gattungen usw. angeht, insofern sogar noch ein günstiger Fall, als wir durch ein Hochzeitslied des in Gallien wirkenden Italieners Fortunatus eine im späten 6. Jahrhundert mindestens noch gelegentlich gepflegte Tradition des antiken Epithalamiums in vordergründig verchristlichter Form bestätigt erhalten.

Es bleibt noch viel zu tun auf diesem Felde. Indes, wie immer man die einzelnen Denkmäler einordnen und beurteilen mag, sie sind Zeugen für den Fortbestand einer im Kern ungebrochenen literarischen Tradition in

[33] Hrsg. von Dümmler, MGH Poetae I 24; Traube, Karolingische Dichtungen, Berlin 1888, S. 111 ff.

dieser für unser Auge in beinah undurchdringlichen Nebel gehüllten Epoche des lateinischen Schrifttums.

Nicht allein der Nebelschleier einer unsicheren Überlieferung lagert über einem Autor und seinem Werk, das zu den merkwürdigsten Gebilden der lateinischen Literatur überhaupt gehört und — wahrscheinlich — hier am besten seinen Platz findet: dem sogenannten Aethicus Ister und seiner *Cosmografia*. Das Werk gibt sich als der von einem *'Hieronimus presbiter'* hergestellte Auszug aus dem Bericht eines gelehrten Weltenbummlers namens Aethicus, der alle Länder und Inseln der Erde kreuz und quer bereist haben soll vom fernen Indien bis zu den Säulen des Herkules, vom heißesten Afrika bis zur ultima Thule und bis zu jenen Bergen, hinter denen der große Alexander die 22 Völker einschloß, die am Ende der Zeit über die Menschheit kommen werden.

Man kennt das Werk seit den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, und schon die Ansichten der beiden ersten Herausgeber, die nahezu gleichzeitig an das wunderliche Erzeugnis gerieten, über die Kosmographie, ihren Verfasser, seine Lebenszeit und den Sinn seines Werkes im ganzen wie den Inhalt im einzelnen gingen weit auseinander — et adhuc sub iudice lis est. Früh schon erkannte man, daß die Reisen des famosen Kosmographen, wenn überhaupt etwas an ihnen sein sollte, zumeist nicht anders denn mit dem Finger auf der Karte geschehen sein konnten; man bemerkte, daß wohlbekannte Quellen ausgiebig benützt waren, wobei sich der Autor keineswegs ängstlich an seinen jeweiligen Gewährsmann hielt und die Stellen, die er auszuheben für gut fand, in der willkürlichsten Weise bald mehr oder minder wörtlich, bald in total entstellter, den Sinn verkehrender Gestalt seinem Produkt einverleibte. Hatte man zunächst alle Angaben des 'Aethicus' für bare Münze genommen, ein griechisches Original des 3./4. Jahrhunderts postuliert, die „Übersetzung" dem Kirchenvater Hieronymus zugeschrieben — die bare Unmöglichkeit — und natürlich auch die Zuverlässigkeit seiner geographischen Kenntnisse mit viel Gelehrsamkeit zu beweisen gesucht, so verstärkte sich mit jeder neuen Beobachtung irgendeiner trügerischen Angabe der Glaube an die totale Schwindelhaftigkeit des Werkes, an dem neben zahllosen Einzelheiten — der Text gehört zum Schwierigsten, was es in lateinischer Sprache gibt — auch Datierung und Lokalisierung noch zu klären blieben. Schließlich wurde auf Grund minutiöser Quellenuntersuchungen als Entstehungszeit das späte achte Jahrhundert ermittelt, als Verfasser aber der irische Bischof Virgil von Salzburg genannt, der, mit Bonifatius verfeindet, anderthalb Jahrzehnte nach dem Tod seines Widersachers — das Jahr 768 war als terminus post quem für die Abfassung festgestellt worden — an diesem eine Art stiller Vergeltung geübt habe, indem er eine phantastische

Reisebeschreibung unter dem Namen des Kirchenvaters Hieronymus als Übersetzers der törichten Masse seiner Zeitgenossen zuspielte. Die These hat ziemlich viel Anklang gefunden, hält jedoch näherer Prüfung nicht stand.

Ausgeschlossen ist es nicht, wenn auch vorerst nicht zu beweisen, daß ein Teil der Angaben des ‚Aethicus' tatsächlich zutrifft — allerdings ein geringer Teil. Es gibt mehr als einen Hinweis darauf, daß der Verfasser irgendwo isoliert von der übrigen lateinischen Welt gelebt und sich eine ganz zufällige, in manchem kuriose Literaturkenntnis angeeignet hat. Einzelne Bemerkungen in seinem Werk deuten darauf hin, daß er von dem im Gefolge des Dreikapitelstreits in Oberitalien entstandenen, bis gegen 700 andauernden Schisma Kenntnis hatte und in Istrien, im Gebiet des Patriarchats Aquileia, im späteren siebenten Jahrhundert gelebt hat. Es bleibt zu erwägen, ob und inwieweit seine Angaben über seine Herkunft der Wahrheit entsprechen. Sollte der Verfasser der Cosmografia seiner Behauptung gemäß, was man jedenfalls nicht widerlegen kann, aus *'Scythia'* in die Gegend von Aquileia gekommen sein, wo er dann, über die von ihm wirklich erlebte Reise aus der 'Scythia' (der kleinen Provinz am Schwarzen Meer, die sich im Süden an die Donau anlehnte, etwa die heutige Dobrudscha?) wahrheitsgemäß berichtend, seine sonst durchaus erschwindelte Geschichte verfaßt hätte, so läge uns in der Cosmografia ein Werk von literarhistorisch wie sprachgeschichtlich höchstem Interesse vor: ein Werk aus der Feder eines Autors vom östlichsten Rande der lateinischen Welt, aus der Gegend, die nachmals zum rumänischen Sprachgebiet gehören wird, das einzige Zeugnis lateinischer Sprache für diese Gegenden zwischen der Zeit der Römerherrschaft an der unteren Donau und dem sechzehnten Jahrhundert, in welchem die ersten literarischen Denkmäler aus Rumänien einsetzen.

Einstweilen freilich ist dies nicht mehr als eine These. —

Werfen wir zum Beschluß dieses Abschnittes noch einmal den Blick auf Italien zurück, so finden wir in der letzten Zeit der hier zu betrachtenden vorkarolingischen Epoche einen Schriftsteller, der sich kaum zu irgendwelchen anderen literarischen Erscheinungen seiner Zeit in Beziehung setzen läßt, den Abt A m b r o s i u s A u t p e r t u s von San Vincenzo am Volturno.

Über das Leben des Mannes sind wir nicht eben gut unterrichtet. Er stammte aus der Provence und muß schon in früher Jugend nach Italien gekommen sein, wo er in das Kloster des heiligen Vincentius unweit von Benevent eintrat. 777 (am 4. Oktober) wurde er zum Abt seines Klosters gewählt, resignierte aber schon am 28. Dezember des folgenden Jahres. Der Tod ereilte ihn auf einer Reise nach Rom am 30. Januar 784.

Sein recht beachtliches literarisches Werk ist noch wenig bekannt. Das wichtigste dürfte ein *Kommentar zur Apokalypse* in zehn Büchern sein, den Ambrosius in zwei Arbeitsabschnitten zwischen 758 und 767 verfaßte. Der schon wegen seines Gegenstandes bemerkenswerte Kommentar ist, soweit man bisher sehen kann, eine Kompilation aus patristischer Literatur, worunter auch seltene Autoren wie Primasius von Hadrumetum erscheinen; der Anteil des Verfassers, der über das übliche Maß hinauszugehen scheint, wäre noch zu bestimmen.

Das verbreitetste von allen seinen Werken dürfte das Buch *de conflictu vitiorum et virtutum* gewesen sein. Man wird damit rechnen dürfen, daß der Verfasser die Psychomachie des Prudentius kannte; aber wenn von diesem Werk eine Anregung gekommen sein sollte, so ist sie nicht sehr weit gegangen. Für Ambrosius Autpertus ist die Vorstellung von einem Kampf zwischen Tugenden und Lastern kein Gegenstand poetischer Gestaltung, sondern ein Mittel, eine Morallehre für Mönche so darzubieten, daß eine möglichst erbauliche Wirkung von ihr zu erwarten wäre. Die Bemerkung im zweiten Timotheosbrief (3,12), daß „alle, die in Christus Jesus fromm leben wollen, Verfolgung leiden" müßten, auf den Kampf des Bösen gegen das Gute, der Laster gegen die Tugenden, der Mächte des Teufels und der Hölle gegen die Streiter Christi beziehend, versucht der Autor zu zeigen, wie dieser Kampf vonstatten gehe und von dem einzelnen bestanden werden könnte. Denn jene Mächte — dies ist wohl der wichtigste Unterschied der Vorstellung gegenüber Prudentius — kämpfen nicht eigentlich gegeneinander, sondern sie ringen um die menschliche Seele. So tritt jeweils erst ein Laster auf, redet den Menschen an und sucht ihn auf seine Seite zu ziehen, worauf die dem betreffenden Laster entgegengesetzte Tugend eine zumeist mit mehreren Bibelzitaten ausgestattete Gegenrede hält, um ihrerseits den Menschen zu gewinnen. In dieser Weise treten nacheinander vierzundzwanzig Kämpferpaare auf. Ihr Kampf ist, als ein rein geistiger Vorgang, hier auf den Widerstreit der Argumente reduziert, wird zum Streit g e s p r ä c h eigener Art. Darum unterbleiben auch alle Schilderungen von Vorgängen und alle Beschreibungen von Handelnden; es gibt keinen allegorischen Apparat, nur die stereotype Andeutung der Personifizierung *(Superbia dicit . . . Humilitas vera respondet . . .; Ira dicit . . ., Patientia respondet . . .)* hält die bildhafte Vorstellung aufrecht.

Daß das Werk für Mönche bestimmt ist, ergibt sich eindeutig an mehreren Stellen, unter anderem aus dem Abschluß des Ganzen, den ein Lob der Benediktregel und die Ermahnung, sie zu befolgen, bildet. Die Widmung an einen *Lantfredum presbyterum et abbatem in Baioaria constitutum* wird allgemein auf Lantfrid, den Mitgründer und ersten Abt des um 740 errichteten Klosters Benediktbeuern bezogen; sie stellt eines der frü-

hesten Zeugnisse kultureller Beziehungen zwischen Italien und dem Land nördlich der Alpen dar.

Sodann besitzen wir von Ambrosius Autpertus eine *Vita sanctorum Paldonis et Tasonis,* die Lebensbeschreibung des Gründers von San Vincenzo. Der beneventanische Edle Paldo hatte aus religiösem Eifer den Entschluß gefaßt, mit seinen Neffen Taso und Tato nach Frankreich auszuwandern. Vor Antritt der eigentlichen Reise aber pilgerte er nach Rom, bei welcher Gelegenheit er in Farfa das unter dem Abte Thomas blühende benediktinische Leben kennenlernte. Er änderte daraufhin seinen Entschluß und gründete das Kloster Sancti Vincentii am Volturnus. Thomas von Farfa ernannte ihn zum ersten Abt des Klosters. — Die Vita des Autpertus, unser einziges Zeugnis über die Ereignisse, ist in hagiographischem Stil gehalten, jedoch als ein durchaus zuverlässiges Dokument zu betrachten.

Über diese seit langem bekannten (wenn auch wenig gelesenen) Schriften hinaus scheint Ambrosius Autpertus noch eine Anzahl weiterer, vor allem exegetischer Arbeiten verfaßt zu haben, deren Echtheit jedoch noch nicht erwiesen ist.

Ambrosius Autpertus lebte in der Zeit des letzten Langobardenkönigs Desiderius und des Herzogs Arichis von Benevent. Sein Schrifttum, durchaus geistlich, vielmehr monastisch und, wie er gelegentlich bemerkt, so gefaßt, daß auch einfältigere Gemüter den erhofften Gewinn davonzutragen imstande seien, mag ein Zeugnis für eine positive Entwicklung des Mönchtums am Ende des Langobardenreichs in Italien sein. Es ist zugleich ein Zeugnis einer völlig abgeschiedenen Welt, in die nichts hineinzudringen scheint von den Ereignissen, die Ambrosius Autpertus selbst noch miterlebte.

Zweites Kapitel

SPANIEN

Anders als in Italien verläuft die Entwicklung auf der Pyrenäenhalbinsel. Im Frieden des Reiches hatte Spanien an der römischen Literatur bedeutenden Anteil genommen. Aus Spanien stammt der Grammatiker Hyginus in augusteischer Zeit, Spanier sind die beiden Seneca, der Epiker Lucan, der Epigrammatiker Martial, der Fachschriftsteller Columella, der Rhetor Quintilian; in christlicher Zeit, um nur die Bekanntesten zu nennen, der Epiker Iuvencus und der formgewandte, vielseitige Dichter Prudentius im 4., der Historiker und Apologet Orosius im 4./5. Jahrhundert. Dann aber kam die Katastrophe, die das literarisch-geistige Leben für mehr als ein Jahrhundert fast völlig zum Erliegen brachte.

Angelockt durch die von Stilicho im Jahre 405 vorgenommene Entmilitarisierung der Rheingrenze, waren Alanen, Sueben und Vandalen in Gallien eingedrungen und hatten seit 409 die Pyrenäenhalbinsel überflutet. Im folgenden Jahr dann setzte die Eroberung des Landes durch die dem römischen Druck auf Südgallien weichenden Westgoten ein. Von den mit Unterbrechungen über Jahrzehnte sich hinziehenden Kämpfen, in deren Verlauf die Alanen und die Vandalen, soweit sie nicht unter Geiserich nach Afrika übersetzten, großenteils aufgerieben, die Sueben immer weiter ins nordwestliche Bergland zurückgedrängt wurden, berichtet in dürren Worten aus dem abgelegenen Aqua Iulia (Vaches, Portugal) der Bischof I d a c i u s (427—468) in seiner *Chronik,* dem einzigen gerade noch literarisch zu nennenden Versuch jener armen Zeit. Als das Westgotenreich um die Mitte des 6. Jahrhunderts seine größte Ausdehnung erreichte, befand sich nur noch der Nordwesten, Galläcien, im Besitz der Sueben. Die immer vorhandene Spannung zwischen den arianischen Westgoten und der einheimischen katholischen Bevölkerung löste sich, als im Jahre 587 König Rekkared mit dem ganzen Volke zum katholischen Glauben übertrat. Als Folge des inneren Ausgleichs erwuchs in Spanien zu einer Zeit, da in allen anderen Gebieten des ehemaligen römischen Reiches das geistige Leben dahinzusiechen begann, eine kulturelle Blüte, die bis gegen Ende des siebenten Jahrhunderts anhielt.

Man kann darüber streiten, ob die großartige Entfaltung der literari-

schen und allgemeinen geistigen Kultur im Westgotenreich als Nachblüte der Antike zu betrachten, somit noch das siebente Jahrhundert dem Altertum zuzurechnen oder als die erste Frucht der Anstrengungen einer neuen Zeit zu verstehen sei. Es gibt im Bereiche des Schrifttums gewiß eine Reihe von Gründen, welche für die erstgenannte Auffassung sprechen. So wird man in der Wahl der Gegenstände, in den literarischen Zielsetzungen wie in der Form der Werke einen wesentlichen Unterschied gegenüber spätantiker Kunstübung kaum feststellen können; die Literatur erscheint in vielem als eine direkte Fortsetzung der spätantiken bzw. frühchristlichen, von der sie lediglich die anderthalb Jahrhunderte der Stagnation trennen. Indes, eben in diesen anderthalb Jahrhunderten muß Entscheidendes geschehen sein, muß eine — angesichts der Ereignisse wahrlich nicht überraschende — Änderung des geschichtlichen Bewußtseins, soweit ein solches erwartet werden darf, Platz gegriffen haben. Die Schriftsteller, darüber kann kein Zweifel bestehen, rechnen sich nicht mehr der Antike zu, auch die frühchristliche Zeit gehört für sie bereits einer vergangenen Epoche an, und die Autoren jener Zeit sind *patres* geworden, Autoritäten einer ehrwürdigen Frühe, zu welcher aufzublicken den Spätern ziemt. Der deutlichste Ausdruck „mittelalterlicher" Grundhaltung also, den man sich denken kann.

Die Westgoten waren als Verbündete des römischen Reichs nach Spanien gekommen; ein westgotischer König, Eurich (466 bis 485), hatte als erster Fürst eines Germanenvolkes das Stammesrecht in lateinischer Sprache aufzeichnen lassen. Später, im 6. und 7. Jahrhundert, fand die neu erwachte literarische Kultur bei den Königen Rückhalt; einige haben sich sogar selbst schriftstellerisch betätigt. Getragen freilich wurde das literarische Leben auch hier vom Klerus, insbesondere, wiewohl nicht ausschließlich, von der hohen Geistlichkeit. Es ist charakteristisch für die spanische Literatur der Blütezeit des späten 6. und des 7. Jahrhunderts, daß die bedeutendsten Autoren Bischöfe gewesen sind.

Um 550, also etwa zu der Zeit, da in Italien Cassiodor sich für immer nach Vivarium zurückzog, kam aus Palästina ein Mann in den Nordosten der Pyrenäenhalbinsel, der in der Kirchengeschichte Spaniens eine wichtige Rolle spielen sollte, M a r t i n u s v o n B r a c a r a (Braga, M. Bracarensis Dumiensis). Wie der heilige Martin von Tours stammte er aus Pannonien. Glaubenseifer hatte ihn zu den heiligen Stätten Palästinas geführt, wo er Mönch geworden war; Glaubenseifer hielt ihn die Jahrzehnte des reifen Lebens im Reich der Sueben fest. In Dumio, unweit von Bracara, der Residenz der Suebenkönige, gründete er ein Kloster, dem er als Abt vorstand, wurde wenige Jahre später ebenda Bischof und schließlich (vor 572) Metropolit von Bracara. Er starb im Jahre 580.

Seine vornehmste Aufgabe sah Martin in der Bekehrung der arianischen, zum Teil noch halb heidnischen Sueben. Die Könige begünstigten sein Wirken, und schon Martins Zeitgenosse Venantius Fortunatus hat ihn als Apostel Galläciens gerühmt[1]. Aus der Praxis seines Wirkens im Missionsland erwuchs auch Martins Schrifttum. Es findet sich in ihm nichts, was als große literarische Leistung anzusprechen wäre. Aber der Bischof von Braga hat durch seine kleinen Schriften einen Einfluß auf das geistige Leben des Mittelalters ausgeübt, der manchem bedeutenderen Werk versagt blieb.

Auf Ersuchen des Bischofs Polemius von Astorga, der ihn um Aufklärung darüber gebeten hatte, wie den neubekehrten Christen zu predigen sei, verfaßte Martin die kleine Schrift *de correctione rusticorum.* Man kann diese als eine Pastoralinstruktion bezeichnen, die in die Form eines Briefes gekleidet ist, der Sache nach aber das Muster einer Bauernpredigt darstellt. In schlichter, von rhetorischem Schmuck sich frei haltender, doch wohlgepflegter, stark biblisch gefärbter Sprache bietet der Autor einen Abriß der Heilsgeschichte und eine knappe Zusammenfassung der Lehren und Vorschriften der christlichen Religion, indem er zugleich den Götterglauben und heidnische Unsitten bekämpft. Dabei geht er ausführlich auf die Entstehung der heidnischen Religionen ein, unterscheidet die Vergöttlichung der unbelebten Kreatur und die Vergötterung von Menschen, wobei er letztere auf Grund der Offenbarungen von Dämonen erfolgt sein läßt. Martin vertritt sonach eine euhemeristisch-dämonologische Auffassung.

Einer Schrift, die gegen eine seither verschwundene Religion polemisiert, kommt naturgemäß religionsgeschichtliches Interesse zu. Der Wert von Martins Pastoralinstruktion als Quelle religionsgeschichtlicher Erkenntnis wird freilich dadurch beeinträchtigt, daß der Autor, was in vergleichbaren Fällen nicht selten vorkommt, für die Götter der Sueben nicht nur die Namen aus der antiken Mythologie nimmt, sondern ihnen zugleich auch die Eigenschaften der Juppiter, Juno, Mercurius, Minerva, Mars, Venus usw. beilegt. Daneben aber bietet er doch manches nur für die Religion der Sueben Zutreffende, indem er z. B. von den Feiern spricht, die man für Motten, Würmer und Mäuse veranstaltete, und dergleichen mehr.

Zu den Dingen, die Martin als heidnisch ablehnt, gehört der Jahresanfang am 1. Januar und die Benennung der Wochentage nach Juppiter, Luna usw. Vielleicht ist auf seine Predigt die merkwürdige Tatsache zurückzuführen, daß von allen romanischen Sprachen allein das Portugiesische die Wochentagsbezeichnungen nicht mit den Namen antiker Götter,

[1] Venant. Fort. carm. V 2,17 und öfter.

sondern nach christlich-kirchlicher Weise mit *feria* bildet (*segunda feira* usw.)[2].

Anlage und etliche Stellen der Schrift de correctione rusticorum erinnern an Augustins Traktat de catechizandis rudibus. Daneben scheint Martin einige Sermones des großen gallischen Volkspredigers in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, Caesarius von Arles, benützt zu haben. Direkte Parallelen sind indessen selten. Die Schrift ist nicht nur die anziehendste und lebendigste, sondern auch die selbständigste von allen, die Martin verfaßte. Ihre Brauchbarkeit für die Praxis der Glaubensverkündigung erwies sich nicht nur in Spanien. Sie erlangte zwar keine große Bedeutung, aber des öfteren findet man sie in der Hand von Missionaren. So hat sie im 7. Jahrhundert der aus Limoges stammende ehemalige Goldschmied und spätere Bischof Eligius von Noyon gekannt und in seinen Predigten benutzt; im frühen 8. Jahrhundert schrieb der aus Spanien oder aus dem westgotischen Teil Galliens stammende Apostel der Alemannen Pirminius, der Gründer der Reichenau, ganze Kapitel aus de correctione rusticorum für seinen Scarapsus ab. Vermutlich im Zuge der Einführung der cluniazensischen Reform in den englischen Klöstern, die im späteren 10. Jahrhundert von Fleury aus erfolgte, gelangte Martins Pastoralinstruktion auch nach England; jedenfalls nahm um die Jahrtausendwende der als Vollender der altenglischen Prosa rühmlichst bekannte Aelfric, der mit eben diesen Reformkreisen in engster Verbindung stand, einzelne von ihm übersetzte Partien über die heidnischen Götter[3] in seine altenglische Homilie de falsis diis auf. Die Homilie Aelfrics wiederum fand eine freie altnorwegische (isländische) Übertragung[4]; durch ihre Vermittlung also hat Martins Schrift sogar das isländische kirchliche Schrifttum beeinflußt.

Als Polemius von Martin die Pastoralinstruktionen erbat, wandte er sich an einen Mann, den literarische Arbeiten in jener bücherarmen Gegend bereits zu einer Autorität hatten werden lassen. Martin war noch Abt, als er dem Mönch Paschasius von Dumio den Auftrag gab, die unter dem Namen *Apophthegmata patrum* bekannte Sammlung lehrhafter Aussprüche der ägyptischen Wüstenväter ins Lateinische zu übersetzen. Die Übertragung, die gewöhnlich als *Verba seniorum*[5] bezeichnet wird, ursprünglich wohl *Geronticon, Liber geronticorum* oder ähnlich hieß, gliedert den Stoff nach den acht Hauptlastern; sie erfolgte wohl auf Grund eines Exemplars der Apophthegmata, das Martin selber erst aus dem Osten nach Spanien mitgebracht hatte, jedenfalls findet sich dort vor Martin keine Spur der Sammlung. Bald nach Paschasius, noch in Dumio, aber schon als Bischof, nahm Martin selbst eine neue Bearbeitung der gleichen Apophthegmata vor, die er *Sententiae patrum Aegyptiorum* nannte. Diese stellen einen ziemlich knapp gehaltenen Auszug aus den Apophthegmata dar und sind zum Teil, wie es scheint, unter Benützung der Übertragung des Paschasius gearbeitet. Ein bestimmtes Prinzip der Anordnung läßt sich nicht erkennen. Nur so viel ist klar: was Martin anzog, waren nicht die um ihres anekdotischen, erbaulich-unterhaltsamen Charakters willen im Mittelalter so gern gelesenen Geschichten von den Wüstenvätern, sondern ihre strenge Zucht und herbe Lebensweisheit. Man hat daher vermutet, die Sententiae patrum Aegyptiorum könnten als teilweiser Ersatz einer Klosterregel gedient haben, von der wir für Dumio nichts wissen. In der Überlieferung erscheinen die Sententiae vielfach mit dem Geronticon des Paschasius verbunden.

Ganz im lehrhaften Ton der Apophthegmata halten sich drei Stücke moralischen Inhalts, von denen mindestens die beiden ersten eine Einheit bilden, wofern nicht alle drei nur Teile eines einzigen Traktats sind: *Pro repellenda iactantia, Item de superbia* und *Exhortatio humilitatis*. Wichtigste Quelle sind die Instituta und Collationes des Johannes Cassianus, also monastische Literatur; daneben wird die Bibel reichlich zitiert.

Anders die Abhandlung *de ira*, die Martin auf Ersuchen des Bischofs Vitimer von Aurea (jetzt Orente), eines Suffragans von Bracara, wahrscheinlich bald nach der zweiten Bracarenser Synode von 572 verfaßte. Diesmal wählte er nicht das Werk eines christlichen Schriftstellers wie die Instituta coenobiorum des Johannes Cassianus, deren achtes Buch de iracundia handelte, als Quelle, sondern griff zu einem antiken Autor, zu Senecas Traktat de ira. Mit Ausnahme der Widmung an Vitimer und des Schlusses stammt nicht ein Satz von ihm selber. Die Exzerpte aus Seneca aber wußte er aus gründlicher Kenntnis des Textes heraus so geschickt anzuordnen und zu verbinden, daß ein neues, in sich geschlossenes Ganzes zustandekam; lediglich um des erstrebten rhythmischen Satzschlusses willen erlaubte er sich Umstellung einzelner Wörter. Daß die Wahl auf Seneca fallen konnte, ist insofern nicht überraschend, als der Philosoph mindestens seit dem 4. Jahrhundert, in dem der apokryphe Briefwechsel mit dem Apostel Paulus entstand, als dem Christentum nahestehend oder gar als Christ betrachtet wurde. Auch die Bearbeitung einer Senecaschrift als solcher ist nichts Neues; es gab deren mehrere schon in der späten Kaiserzeit, wiewohl es fraglich ist, ob Martin eine von ihnen kannte. Bemerkenswert aber bleibt die Vertrautheit mit dem echten Seneca in jenem

[2] W. Meyer-Lübke, Roman. Etymol. Wörterbuch nr. 3250.
[3] Gerade diese Stücke fehlen in Pirmins Scarapsus, der also nicht die Vorlage für Aelfric gewesen sein kann, wie Barlow S. 167 anzunehmen scheint. Vgl. auch Caspari S. CXV ff.
[4] Caspari S. CXXII f.
[5] Migne, Patrol. lat. 73, S. 1026 ff.; der Prolog des Paschasius auch bei Barlow S. 294.

Randgebiet der lateinischen Kultur und zu einer Zeit, da anderswo sich kaum mehr eine Spur von Kenntnis originaler Werke des Philosophen findet. Martin von Bracara ist in der Tat für mehr als ein halbes Jahrtausend der letzte Schriftsteller, bei dem sie sich nachweisen läßt. Nachgewirkt hat sein Traktat de ira freilich nur wenig, die Schrift ist über Spanien kaum hinausgekommen.

Mehr oder minder deutlich spricht aus allen bisher genannten Werken Martins neben der lehrhaften Tendenz eine Vorliebe für nüchterne Lebensweisheit. Die eine wie die andere kommt nirgends so entschieden zum Ausdruck wie in seiner bekanntesten und reifsten Schrift, der *Formula vitae honestae*. Martin widmet sie – zur Belehrung der Höflinge, wie er klug und taktvoll bemerkt – dem Suebenkönig Miro, der ihn wiederholt um Belehrung ersucht hatte. Den Inhalt bildet eine Anleitung zum sittlich rechten Leben. Der Verfasser bezeichnet es nicht als seine Absicht, die „schweren und vollkommenen Tugenden", die nur von wenigen hervorragenden Dienern Gottes geübt werden könnten, zu lehren; er will vielmehr ein Verhalten anmahnen, das ohne die Gebote der Heiligen Schrift schon auf Grund der natürlichen Einsicht auch von Laien eingehalten und befolgt werden könne. Dieses rechte Verhalten, eben die vita honesta, kommt zustande durch vier Tugenden: die prudentia, die magnanimitas oder fortitudo, die continentia oder temperantia und die iustitia, also die vier Kardinaltugenden. Jede dieser Tugenden wird in einem Kapitel behandelt, sodann – als kurzer zweiter Teil des Ganzen – dargelegt, wie durch Übertreibung dieselben Tugenden ins gerade Gegenteil ausschlagen. Maß also, so schließt der Autor, ist notwendig fürs rechte Leben, und ein den Zeitumständen, dem Ort, der Person und dem Gegenstand angemessenes Befolgen der vier Kardinaltugenden.

Den Kern der Formula vitae honestae bildet sonach ein System der natürlichen Moral. Aber dieses System wird nicht im Ton einer trockenen Abhandlung erörtert, sondern mit Hilfe klar und einfach formulierter Lebensregeln dargestellt. Wie in de ira fehlen eigentlich christliche Gedanken durchaus, und der Autor vermeidet es, auch nur einmal die Bibel zu zitieren. Wohl war das zuerst von Platon formulierte Schema der vier Kardinaltugenden, das dann in der Ethik der Stoa eine wichtige Rolle gespielt hatte, spätestens im 4. Jahrhundert durch Ambrosius (de officiis) in die christliche Morallehre eingebaut worden; Martin aber, dem das Werk des großen Mailänder Kirchenvaters offenbar nur vom Hörensagen bekannt war, entnahm, das darf auf Grund verschiedener Parallelen als ziemlich sicher gelten, den Inhalt der Formula vitae honestae aus seinem antiken Lieblingsautor Seneca, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach aus dessen seither verlorenem Werk de officiis. Ob er in diesem Falle vorging wie in dem Traktat de ira, muß dahin gestellt bleiben. In irgendeiner

Weise muß er sich mit stoischer Ethik näher beschäftigt haben[6], und er ist einer der wichtigsten Vermittler antiken Gedankengutes ans Mittelalter geworden. Denn die Formula vitae honestae hat lange Zeit und sehr intensiv nachgewirkt. In karolingischer Zeit noch nicht eben häufig, erfreute sie sich – gewöhnlich mit dem Titel *De quattuor virtutibus (cardinalibus)* anonym oder unter dem Namen Senecas – seit dem 12. Jahrhundert zunehmender Beliebtheit, wurde wiederholt bearbeitet und in andere Werke aufgenommen und in verschiedene Volkssprachen übersetzt; die Schrift wurde zum Schulbuch und war als solches – als Lehrbuch des Elementarunterrichts – noch im 16. Jahrhundert wohlbekannt: noch Rabelais läßt seinen Gargantua unter anderem den *Seneca de quatuor virtutibus cardinalibus* studieren[7].

Daß Martin von Braga Gegenstände wie die der kleinen moralischen Abhandlungen, des Traktats de ira, der Formula vitae honestae noch öfter behandelt hat, ergibt sich aus einer Nachricht des Isidor von Sevilla, der von unserem Autor ein *Volumen epistolarum* kannte, in dem Ermahnungen zu christlicher Lebensführung, zu Gebet und Almosen und dergleichen zu lesen waren; das Corpus hat sich nicht erhalten.

Martin war ferner auf dem Gebiete des kirchlichen Rechtes tätig. Außer den Akten des ersten und zweiten Konzils von Braga, die vermutlich er formuliert hat, verfaßte er eine kleine kanonistische Sammlung, die sogenannten *Capitula* (oder *Canones*) *Martini*. Sie bestehen aus 68 Canones für den Klerus und 16 für Laien und setzen sich zum größten Teil aus griechischen Konzilskanones zusammen, die Martin selbst übersetzt hatte, der Rest stammt aus spanischen Konzilien. Diese Sätze wurden in spanische Kanonessammlungen aufgenommen und gingen mit diesen schließlich im 9. Jahrhundert in die pseudo-isidorische Dekretalensammlung ein.

Nicht eigentlich poetische Begabung, wohl aber die Kultiviertheit des nüchternen, scheinbar ganz auf die Praxis ausgerichteten Mannes bezeugen drei kleine G e d i c h t e: eines (in 22 Hexametern) zu Ehren des heiligen Martin von Tours, wohl als Weiheinschrift für die 561 in Braga errichtete Martinskirche bestimmt; dann eine Inschrift (in elegischen Distichen) für das Refektorium des Klosters Dumio, und Martins selbstverfaßtes Epitaph.

---

[6] Das ergibt sich aus der Antwort des Fortunatus auf einen verlorenen Brief Martins: Venant. Fort. carm. V. I, 7 (MGH Auct. ant. IV, I p. 102).

[7] Ps.-Seneca De copia verborum ist eine Verbindung der gekürzten Formula vitae honestae mit Auszügen aus den Epistulae des Seneca, entstanden wohl im 12. Jahrhundert, vgl. Barlow S. 208 f. Eine Versbearbeitung von Hildebert von Le Mans (Migne, Patrol. lat. 171, 1055); Benützung durch Heinrich von Rimini (um 1314) *De quattuor virtutibus cardinalibus*, durch Alard von Cambrai, *Dits et moralités des Philosophes*, und Rabelais, Gargantua I cap. XIV: Oeuvres de François Rabelais, ed. A. Lefranc, Paris 1912, t. 1, p. 144.

Martin von Braga ist als literarische Erscheinung eine typische Gestalt der Übergangszeit. Was ihn auszeichnet, war gewiß nicht geistige Eigenständigkeit, aber er besaß gesundes Urteilsvermögen und die Fähigkeit, was er meinte, klar und verständlich in schlichter und zugleich gepflegter Sprache auszudrücken. Obwohl er antike Quellen in reichem Ausmaß heranzog, schrieb er nicht als Gelehrter; sein literarisches Werk ist vielmehr von der Praxis ausgegangen und für die Praxis bestimmt gewesen. Durch seine Übersetzungen hat er griechisch-orientalisches Gut dem Abendland vermittelt und durch seine moralphilosophischen Traktate und Seneca-Bearbeitungen römisch-antikes an die künftigen Jahrhunderte weitergegeben.

Spärlich bebaut, ja armselig erscheint um die Zeit, da Martin von Bracara im Suebenreiche wirkt, die westgotische Kulturlandschaft. Vor der Mitte des 6. Jahrhunderts hatte im heute portugiesischen Beja der Bischof Apringius einen Apokalypsenkommentar geschrieben. In den achtziger Jahren verfaßt der Abt Johannes von Biclaro für sein Kloster eine (nicht erhaltene) Regel, dann, als Bischof des katalanischen Gerona, eine literarisch anspruchslose, wiewohl als Quelle wertvolle Chronik seiner Zeit. Der Erzbischof Leander von Sevilla (etwa 577/78 bis 600), der in den Jahren seiner diplomatischen Mission in Konstantinopel mit Gregor dem Großen in nähere Beziehungen getreten war und dessen Arbeit an den Moralia in Iob mit fördernder Anteilnahme verfolgt hatte, stand dem Literarischen zwar nicht fern, aber sein Interesse beschränkte sich auf das Theologische; von ihm selbst kennen wir nur eine Predigt und eine Nonnenregel.

Eine Generation später hat sich das Bild von Grund auf verändert, das geistige und literarische Leben Spaniens sich zu voller Blüte entfaltet. Daß dies geschehen konnte, ist eine Folge des inneren Ausgleichs, den der Übertritt Rekkareds zur katholischen Kirche angebahnt hatte; daß es tatsächlich geschah, ist das Werk vor allem eines Mannes: des Bischofs Isidor von Sevilla[8].

Wann und wo Isidor geboren wurde, ist unbekannt[9]. Er stammte aus einer vornehmen, sehr einflußreichen romanischen Familie: zwei seiner Brüder waren Bischöfe, der älteste war der eben erwähnte Leander, ein

[8] In Handschriften und in der älteren gelehrten Literatur heißt er öfter 'Isidorus Iunior'; Th. Mommsen (MGH Auct. ant. XI 243, n. I) hielt den Beinamen für original; er bezeichnet aber I. nur als den jüngeren Bruder des Leander.

[9] Die Lokalüberlieferung nennt Sevilla; der übliche Ansatz „um 560" ist der Vermutung des umsichtigen Arevalo (Isidoriana I cap. XVII am Ende) nachgeschrieben, Isidor sei bei Antritt des Episkopats mindestens 40 Jahre alt gewesen.

jüngerer Bruder namens Fulgentius war Bischof von Astigis (Écija). Seine Schwester Florentina, in deren Händen die Erziehung des Knaben gelegen war, nahm den Schleier. Nach Leanders Tod vom Volk zum Nachfolger seines Bruders auf den erzbischöflichen Stuhl von Sevilla gewählt, wirkte Isidor nahezu vier Jahrzehnte für die Festigung des eben erst von den Westgoten angenommenen katholischen Glaubens, zu welchem Zwecke er sich vor allem die Bildung des Klerus angelegen sein ließ. Er starb im Jahre 636.

In seinem schriftstellerischen Werk tritt uns Isidor vor allem als Gelehrter entgegen: nicht als eigentlich schöpferischer Geist oder als spekulativer Denker, vielmehr als ein ungemein fleißiger und äußerst belesener Sammler, der wie kein zweiter das gesamte Wissen seiner Zeit beherrscht und, weit entfernt ein Stubengelehrter zu sein, in einer Vielzahl von Schriften den überkommenen Wissensstoff seiner Zeit zu vermitteln und der Nachwelt zu erhalten sucht. So gilt er schon den Zeitgenossen als der größte Gelehrte der lateinischen Welt, und die folgenden Jahrhunderte haben sein Ansehen bewahrt, womöglich noch vermehrt. Durch sein literarisches Werk wurde er zu einem der großen Lehrmeister für das ganze Mittelalter. Dann freilich, als eine neue Zeit sich von der aetas media distanzierte, verfiel auch er nicht selten dem Urteil der Verdammung, ja er wurde vielfach geradezu zum Inbegriff geistiger Beschränktheit und mittelalterlicher Kritiklosigkeit, und erst seit einigen Jahrzehnten beginnt sich in der gelehrten Literatur eine gerechtere Würdigung des Mannes und seiner Leistung anzubahnen.

Isidors Werk macht, nachdem es gelungen ist, zahlreiche im Lauf der Jahrhunderte seit dem frühen Mittelalter unter seinen Namen geratene Schriften als unecht zu erweisen, trotz der Vielfalt der Gegenstände und der Mannigfaltigkeit der berührten Gebiete einen bemerkenswert geschlossenen Eindruck. Von einer inneren Entwicklung ist vorerst, solange nur ein Teil der Werke ausreichend untersucht ist, noch wenig zu erkennen, wiewohl es nicht ganz an Hinweisen fehlt. Auch steht die chronologische Folge der Werke keineswegs fest; man kann einige wenige Werke annähernd datieren, ist jedoch im übrigen auf das Schriftenverzeichnis angewiesen, das Isidors Freund, der Bischof Braulio von Saragossa[10], der den Nachlaß betreute, angelegt hat. Diese Liste, die unsere Hauptquelle für die Echtheitskritik darstellt, erhebt weder den Anspruch der Vollständigkeit *(de iis, quae ad notitiam nostram venerunt, ista commemoravi)*, noch enthält sie einen Hinweis darauf, daß Braulio mehr als eine ungefähr chronologische Ordnung angestrebt habe.

[10] PL 82, 65–68; P. Galindo bei C. H. Lynch – P. Galindo, San Braulio, Obispo de Zaragoza. Madrid 1950, S. 356–360.

Vieles von der Eigenart Isidors, seine Stärke, aber auch seine Schwächen offenbaren sich in dem Werk, durch das er die folgenden Jahrhunderte wie kaum ein anderer beeinflußt und geistig geprägt hat: seine große Enzyklopädie, die zwanzig Bücher der *Etymologiae*[11], ein Werk also, das bestimmt war, durch Wissen und Erkenntnisse Bildung zu vermitteln. Die Etymologiae sind Isidors letztes Werk. Zur Abfassung war er angeregt worden von seinem Freunde Braulio, dem Archidiakon und nachmaligen Bischof von Saragossa, und als Isidor bei seinem Tod 636 das Werk unvollendet hinterließ, war es Braulio, der da und dort die bessernde Hand anlegte und die Einteilung in zwanzig Bücher vornahm.

Die Enzyklopädie faßt das gesamte Wissen der Zeit nach Sachgruppen geordnet zusammen. Isidor beginnt mit drei Büchern über die septem artes liberales: er spricht über Grammatik im ersten, über Rhetorik und Dialektik im zweiten, die rechnenden Disziplinen der Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie im dritten; handelt im vierten Buch über Medizin, Krankheiten und Heilmittel, spricht im fünften von Rechtsbegriffen und Rechtspflege, woran sich mehrere Kapitel über Zeitbegriffe und Zeiteinteilung schließen; einen Auszug aus der — früher verfaßten — Weltchronik Isidors fügte Braulio als Abschluß des fünften Buches ein. Buch VI ist den kirchlichen Büchern und Ämtern gewidmet; dabei spricht Isidor über die Bibel, aber auch über Buch- und Schriftwesen sowie über Bibliotheken im allgemeinen, und im Zusammenhang mit der Behandlung der kirchlichen Ämter auch über die Osterfestberechnung und sonstige Feste. Von Gott, Engeln und Heiligen verschiedenen Standes handelt Buch VII, über Kirche und Synagoge, Häresien und Judentum, heidnische Philosophen, Dichter, Sibyllen und Götter Buch VIII; Sprachen und Völker, Königreiche, Bevölkerungsgruppen und Verwandtschaftsgrade bilden den Gegenstand des neunten Buches. Im zehnten Buch, das aus dem Rahmen fällt, wird eine lange Reihe von Wörtern, dem Alphabete nach geordnet, etymologisch und sachlich erklärt. Buch XI behandelt den Menschen, Körperteile, Altersstufen, aber auch Absonderlichkeiten wie Riesen, Zwerge und Hermaphroditen; von der Tierwelt ist im zwölften Buch die Rede; mit Weltall und Naturerscheinungen, Erde, Erdteilen und anderen geographischen Begriffen befassen sich die Bücher XIII und XIV; bebautes und unbebautes Land, Steine und Metalle, Maße und Gewichte, Land- und Gartenbau nebst allerhand Gewächsen, Kriegswesen und Kriegsgerät, sportliche Wettkämpfe, Zirkus, Schauspiele und andere Spiele, Schiffsbau, Bauwesen, Handwerke, Kleidung, Nahrung und allerlei Gerätschaften bilden den Gegenstand der sechs letzten Bücher.

Das Bestreben, die überreiche Fülle des Stoffes sinnvoll zu ordnen, ist

[11] So lautet der von Braulio gebrauchte Titel, nicht 'Origines'.

unverkennbar und das Erreichte trotz mancher Mängel des Aufbaus eine große Leistung. Im übrigen ist zu berücksichtigen, daß Isidor vor Abschluß des Werkes starb und Braulio nur geringfügige Änderungen vornahm. Mit bemerkenswerter Konsequenz aber ist die Art der Stoffbehandlung durchgehalten. In jedem einzelnen der lose aneinandergefügten Artikel geht Isidor aus von der Grundbedeutung des Stichwortes, von seiner Herkunft vom ἔτυμον — daher der Titel des Werkes — und knüpft daran eine Beschreibung und Erklärung des Gegenstandes. Nun haben schon die Alten gern etymologisiert, was beispielsweise ein Blick in das große Werk des Varro de lingua latina lehren kann. Von einem Werk enzyklopädischer Richtung aber, in dem grundsätzlich die Etymologie zur Erläuterung herangezogen, ja als so wesentlich betrachtet worden wäre, daß man nach ihr das Werk benannt hätte, wissen wir nicht[12]. Isidor hat seiner Enzyklopädie keine Vorrede mehr beigeben können, von der man Aufschluß über die Absicht oder den Grund für die wichtige Rolle, die er der Etymologie beimaß, hätte erwarten dürfen, und auch in der Korrespondenz mit Braulio äußert er sich hierüber nicht. Will man sein originelles Verfahren nicht von vornherein als gelehrte Schrulle abtun, so bleibt nur die Erklärung, die er selbst gelegentlich der Behandlung des Begriffes *etymologia* gegeben hat (Etym. I 29, 1): *Etymologia est origo vocabulorum cum vis verbi vel nominis per interpretationem colligitur . . . Cuius cognitio saepe usum necessarium habet in interpretatione sua. Nam dum videris unde ortum est nomen, citius vim eius intellegis. Omnis enim rei inspectio etymologia cognita planior est.* Etymologie ist somit für Isidor nicht nur ein linguistisches Bemühen, sie erschöpft sich nicht im Verfolgen der Geschichte eines Wortes bis zu seinem Ursprung. Sie versucht vielmehr mit der Feststellung der Grundbedeutung eines Wortes den S i n n des Bezeichneten zu erkennen. Wer so denkt, für den hat die Sprache, hat das Wort eine erkenntnistheoretische Funktion. Diese Auffassung gründet in dem uralten Glauben an die geheime Verbindung des Wortes mit dem Bezeichneten, einem Gedanken, den zuerst Platon im Kratylos formuliert hat und der die gesamte Etymologie, ja das Verhältnis zur Sprache überhaupt seit dem Altertum durchs ganze Mittelalter hindurch und noch in

[12] Isidor scheint allerdings, wenigstens in früheren Jahren, geglaubt zu haben, Cato (d. i. Censorius) habe ein spezielles etymologisches Werk verfaßt, vgl. die Vorrede zu den Differentiae PL 83, 9. Welche Schrift er im Auge hat, ist schwer zu sagen. Man wird kaum an eine verlorene und auch sonst nirgends erwähnte Schrift des alten Cato über Synonyma zu denken haben, wie Manitius, Gesch. d. lat. Lit. des MA I, 68 annimmt; eher dürfte ein Mißverständnis Isidors vorliegen, der irgendwo von Catos Origines gelesen, das Werk selbst aber, das die Gründungsgeschichten italischer Städte behandelte, niemals gesehen hatte. Er hätte dann, als er die Etymologiae schrieb, den Irrtum bemerkt, jedenfalls erwähnt er die frühere Auffassung nicht mehr.

der Neuzeit bis zur Begründung der modernen Sprachwissenschaft beherrscht hat. Es verschlägt wenig, daß Isidor die zitierte Erklärung wörtlich seiner Quelle[13] nachgeschrieben hat. Er hat, von einer für seine Zeit selbstverständlichen erkenntnistheoretischen Position ausgehend, als erster bewußt und konsequent die gesamte Wirklichkeit unter dem aus dieser Position sich ergebenden Aspekt darzustellen versucht. In diesem Bemühen liegt die Originalität Isidors, soweit sich Originalität in einem Werke, das nach Inhalt und Aufgabe Kompilation war und sein mußte, überhaupt äußern konnte: das Anliegen des gelehrten Autors, über das bloße Sammeln und Ordnen einer gewaltigen Masse von Wissensstoff hinaus zur Erkenntnis der gesamten Welt, die er in der großen Enzyklopädie behandelt, vorzudringen.

Die Welt, die Isidor beschreibt, ist freilich nur zu einem Teil die Welt seiner Zeit. Nichts von alledem, was er behandelt, beruht auf eigener Anschauung, er entnimmt den gesamten Stoff, die Gegenstände und Begriffe sowohl wie auch deren Erklärung aus literarischen, profanantiken wie christlichen Quellen, die er weitgehend wörtlich ausschreibt, die Formulierung in der Regel nur insoweit ändernd, als sachliche Gründe, etwa die Vereinfachung und Klärung einer zu kompliziert erscheinenden Partie, oder der formale Gesichtspunkt, innerhalb der einzelnen lose aneinandergefügten Artikel einen fortlaufenden, lesbaren Text herzustellen, eine Änderung nahelegten. Dieses Verfahren, das in etwa dem des älteren Plinius entspricht, ist von Isidor auch in anderen Werken angewandt worden. Wir wissen nicht, ob er die Absicht hatte, wie jener am Anfang die benützten Quellen summarisch anzugeben; in kleineren Werken hat er das bisweilen getan. Im einzelnen nennt er sie gewöhnlich nicht, und vielfach stammt gerade dann, wenn er sich auf einen Gewährsmann beruft, seine Kenntnis aus zweiter Hand. Auch hierin folgt er dem Beispiel der Gelehrten des Altertums; erst der Angelsachse Beda im 8. Jahrhundert begann, den Autor, dem er ein Zitat entnahm, am Rande neben dem Text zu notieren, und karolingische Gelehrte wie Hrabanus Maurus haben sich die Gewohnheit der Quellenangabe zu eigen gemacht. Was Isidor benützt hat, sind außer einer Anzahl von klassischen Prosaikern wie Cicero, Sallust, Quintilian, Dichtern wie Vergil, Ovid, Martial, Lukrez, fast durchweg spätantike Autoren wie Martianus Capella, Boethius, Cassiodor, Grammatiker wie Servius und anonyme Schulbücher, die zum Teil nicht auf uns gekommen sind. Die früher gehegte Hoffnung, er habe die heute verlorenen enzyklopädischen Werke eines Varro, Celsus, Sueton benützt

[13] Zugrunde liegt Cic. top. 8, 35; als direkte Quelle ist ein Kommentar zur Topik Ciceros anzunehmen, vielleicht der verlorene des Marius Victorinus (nicht Boethius).

und könne daher zu deren Rekonstruktion beitragen, hat sich nicht bestätigt.

Eine Schatzkammer des Wissens sollten die Etymologiae vor allem sein. Wie sehr sie dem Bedürfnis der Zeit entsprachen, beweist ihre ungewöhnlich rasche und weite Verbreitung, die in Spanien selber schon zu Lebzeiten Isidors eingesetzt haben muß[14]; indem diese etwa seit der Wende des 7. zum 8. Jahrhundert über die Pyrenäenhalbinsel hinauszugreifen begann nach Italien, nach Frankreich, und bald in immer dichter werdendem Netz die ganze lateinische Welt überzog, schuf sie die Voraussetzungen einer die geistige Bildung und die Vorstellungswelt des Mittelalters in einer Weise prägenden Wirkung, wie sie kaum ein anderes Werk ausgeübt hat. Die Etymologiae wurden d a s Buch des Wissens für das frühe und hohe Mittelalter. Ein halbes Jahrtausend lang haben die Gebildeten und Gelehrten lateinischer Zunge die Welt mit den Augen Isidors gesehen, haben ihre Kenntnis der Realien aller Gebiete immer wieder aus ihm geschöpft, und die Etymologiae haben auch dann noch in vielem die Vorstellungen bestimmt, als sie seit dem 12. und 13. Jahrhundert von neuen, umfangreicheren und eingehenderen enzyklopädischen Werken überholt wurden.

Die Etymologiae bilden den krönenden Abschluß eines reichen, vielseitigen gelehrten Schrifttums. Vieles von dem, was Isidor im Laufe von drei, vier Jahrzehnten geschrieben hat, erscheint dem rückschauenden Auge als Vorarbeit für die große Enzyklopädie, obwohl Isidor den Plan zu ihrer Abfassung erst in späteren Jahren gefaßt haben dürfte. Zur Beschäftigung mit naturkundlichen Dingen, die in den Etymologiae eine so wichtige Rolle spielen, kam Isidor zuerst dadurch, daß ihn König Sisebut, selbst ein literarisch interessierter Mann, um ein Handbuch des Wissenswerten aus der Naturkunde gebeten hatte. So entstand in den Jahren zwischen 613 und 621 das Werk *de natura rerum.* Wegen der in ihm enthaltenen kreisförmigen Figuren wurde es im Mittelalter gern als *Liber rotarum* bezeichnet. Isidor spricht darin von Tag und Nacht, Woche, Monat, Jahr, erläutert ihr Zustandekommen, ihre Beziehungen und praktische Bedeutung bei Römern, Juden, Chaldäern und anderen Völkern; er handelt von den Jahreszeiten, von Sonnenwende und Tag- und Nachtgleiche, von Weltall und Erde, bewohnbaren und unbewohnbaren Zonen, von Himmel und Himmelskörpern, den Mondphasen und Planetenbahnen, von Himmelserscheinungen, Blitz und Donner, Regen, Schnee und

[14] Wenn man auch die Worte Braulios in dem großen Brief an Isidor *Ergo et hoc notesco libros Etymologiarum, quos a te domino meo posco, etsi detruncatos conrososque iam [a] multis haberi* nicht allzu wörtlich wird nehmen dürfen: der ganze Brief spiegelt Braulios Ungeduld, weil Isidor zögert, das in seinen Augen noch nicht abgeschlossene Werk dem Freunde zu übersenden.

Hagel, von der Pest, vom Ozean und von Flüssen, vom Erdbeben, vom Ätna und von den Erdteilen. Isidor hat die Welt immer durch die Brille des Gelehrten gesehen, und er hat auch hier, und ganz besonders hier, sein Wissen aus Büchern geschöpft. Daß er die christlichen Schriftsteller als Gewährsleute bevorzugt, sagt er selbst, zitiert öfters die Bibel und vor allem das Exameron des Ambrosius, daneben vereinzelt Augustins Psalmenkommentar, doch hat er profanantike Autoren wie Arat und Hygin, aber auch Vergil und Lucan, Sallust und Justin heranzuziehen nicht verschmäht. Die A r t der Quellen, von denen nur die wenigsten als „naturwissenschaftlich“ anzusprechen sind, ist typisch für die Zeit, nicht charakteristisch für den Autor, der im übrigen auch hier, wo es sich tun ließ, gern einen neu auftretenden Begriff etymologisch erklärt.

Ein in mancher Hinsicht mit de natura rerum verwandtes Werk, *de ordine creaturarum,* das im Mittelalter gewöhnlich unter Isidors Namen ging und in die Gesamtausgaben seiner Werke aufgenommen ist, wird neuerdings mit guten Gründen dem Bischof von Sevilla abgesprochen und als die Arbeit eines unbekannten Iren, der um 650 in Irland selber schrieb, betrachtet[15].

Als sich Sisebut an Isidor um das naturkundliche Handbuch wandte, war dieser längst mit einer Anzahl von Schriften hervorgetreten. Braulio nennt an erster Stelle die zwei Bücher *Differentiae.* Schon dieses Werk weist auf die Enzyklopädie voraus. Die Alten, schreibt Isidor in der kurzen Vorrede — die so viel Einsicht in sprachliche Vorgänge voraussetzt, daß man sich fragen muß, ob er die Gedanken nicht von einem antiken Grammatiker übernommen hat — hätten auf die feineren Unterschiede der Wörter ähnlicher Bedeutung wohl geachtet; die Dichter aber hätten unter dem Zwange des Metrums oft Synonyma unterschiedslos angewendet, und unter dem Einfluß der Dichtersprache sei eine arge Nachlässigkeit im Gebrauch der Synonyma eingerissen, so daß die *origo* der Wörter (ihr ἔτυμον) vielfach nicht mehr beachtet werde. Wenn er sich dann auf Cato beruft, der als erster sich mit diesem Problem befaßt habe, so zeigt er damit freilich, daß er ihn n i c h t gelesen und seine Origines, die die Gründungsgeschichten italischer Städte behandelten, entsprechend dem Titel für ein Werk über Etymologie gehalten hat.

Die beiden Bücher Differentiae unterscheiden sich in Form und Inhalt; sie sind auch schon sehr früh getrennt voneinander[16] verbreitet worden. Im ersten Buch, *de differentiis verborum,* bietet Isidor eine alphabetisch geordnete Synonymik in über 600 kurzen Artikeln nach dem Muster:

[15] B. Bischoff, Sacris Erudiri 5 (1953) 147–166; Diaz y Diaz ebda. S. 152; vgl. P. Grosjean, Sacris Erudiri 7 (1955) 96.

[16] Vgl. Beeson, Isidor-Studien, S. 21 ff.

Inter aptum et utile. Aptum ad tempus, utile ad perpetuum. Oder: *Inter avarum et cupidum. Avarus est qui suo non utitur, cupidus qui aliena desiderat.* Als Quellen benützte er außer den sogenannten Differentiae Ciceronis das orthographische Hilfsbüchlein des Bischofs Agroecius von Sens (5. Jahrhundert[17]), den Vergilkommentar des Servius und einige andere spätantike Schriften. Im zweiten Buch, *de differentiis rerum,* behandelt der Autor, in der Regel ziemlich ausführlich, verwandte Gegenstände und Begriffe zumal aus dem Gebiet der Theologie wie Trinität, Engel, Tugenden und Laster. Wegen der Erklärung gerade solcher Begriffe erlangte das zweite Buch, vollständig und in Auszügen, eine weit größere Verbreitung und Nachwirkung als das erste Buch mit seiner Synonymik. Auch die Quellen sind hier andere; man hat vor allem Augustinus und Gregor den Großen, insbesondere dessen Moralia, häufig benützt gefunden. Gelehrte Kompilation wie die Etymologiae ist schon Isidors Erstling; daß der Begriff des ἔτυμον, der bereits hier auftaucht, noch ganz aufs Sprachliche beschränkt und allein in seiner Bedeutung für den richtigen Gebrauch der Worte gesehen ist, könnte als einer der selten faßbaren Hinweise auf Isidors wissenschaftliche Entwicklung gedeutet werden.

Die theologische Ausrichtung, die im zweiten Buch der Differentiae zu beobachten ist, kommt ungleich stärker zum Ausdruck in einem merkwürdigen, in manchem den Differentiae ähnlichen Werk, den *Synonyma.* Es sind wiederum zwei Bücher; sie führen bezeichnenderweise schon seit dem 7. Jahrhundert oft den Titel *Lamentatio animae peccatricis* und werden mindestens seit der Karolingerzeit[18] gern auch *Soliloquia* genannt, zweifellos in Anlehnung an die berühmte Schrift Augustins.

Das kommt nicht von ungefähr. Die Synonyma haben die Form eines Dialogs: der Mensch spricht mit seiner Vernunft. Er beklagt sein Elend, und die Ratio macht ihm bewußt, daß all sein Unglück in der Sünde liege, und ermahnt ihn zur Tugend, in der allein das wahre Glück beschlossen sei. Das Gespräch geht so vor sich, daß jeder Satz, ja beinah jede Wendung mehrfach mit wechselnden synonymen Ausdrücken wiederholt wird. Fast hat es den Anschein, als habe Isidor den religiös-asketischen Dialog gleichsam nur als Faden benützt, um daran seine Synonymik aufzureihen, so wie er im ersten Buch der Differentiae die Synonyma eben nach dem Alphabet geordnet hatte. Tatsächlich war er von den sogenannten Synonyma Ciceronis, einer spätantiken, unter den Namen des berühmten Redners geratenen Synonymik, angeregt worden. Aber er distanziert sich ausdrücklich von der rein formalen Zielsetzung seines Vorbildes und empfiehlt die Lektüre seiner Synonyma für Zeiten der Not, die der Mensch

[17] Keil, Gramm. lat. VII 113–125.

[18] Zuerst im Reichenauer Katalog von 821/22 (MBK I 246, 35) belegt.

zum Anlaß nehmen solle, mit sich selbst ins Gericht zu gehen und sich von den Gedanken des Buches leiten zu lassen.

Absonderlich genug bliebe der Einfall, eine Synonymensammlung in ein Werk religiöser Erbauung einzugießen, käme das Ergebnis nicht zugleich einer Richtung des literarischen Geschmacks entgegen, die man schon in der Spätantike, besonders aber bei spanischen Autoren des öfteren antrifft: das spielerisch anmutende Variieren eines Gedankens. Dezent noch angewandt und von der Kraft des Dichters mitgerissen bei Prudentius, beim jüngeren Ildefons durchglüht von mystischer Inbrunst, von pastoraler Sorge getragen und erfüllt vom Fleiße des Gelehrten im Werk des Bischofs von Sevilla. Wie gut das Mittelalter die Absicht Isidors verstand, wie sehr sich das Buch für betrachtendes Lesen empfahl, beweisen die zahlreichen Handschriften aus allen Jahrhunderten, in denen die Synonyma mit erbaulichen oder asketischen Texten anderer Autoren vereinigt sind, beweist nicht zuletzt die Tatsache, daß man noch im 15. Jahrhundert gerade dort, wo ein starker Zug zur religiösen Verinnerlichung zu beobachten ist wie in den Kreisen der monastischen Reform, auch die Synonyma häufig antrifft.

Einen wesentlichen Teil im Schrifttum Isidors nahmen seine Arbeiten zur Bibelauslegung ein, und er galt in der Tat dem Mittelalter als einer der großen Exegeten. Von den zahlreichen exegetischen Schriften freilich, die unter seinem Namen gingen, hat die gelehrte Forschung zumal unseres Jahrhunderts so viele als unecht nachgewiesen, daß nur ein verhältnismäßig kleiner Rest als authentisch übriggeblieben ist, und auch bei diesem handelt es sich nicht um voluminöse Kommentare, sondern um Arbeiten, die schon dem Umfange nach keine übertriebenen Anforderungen an den Leser stellten. So gab er in den *Prooemia in libros veteris et novi testamenti,* die mit knappen Worten den Inhalt der einzelnen biblischen Bücher verzeichnen, einen Überblick über die gesamte Heilige Schrift. Biographische Notizen über 86 „Väter" aus dem Alten und Neuen Testament stellte er, wie das schon in der patristischen Zeit wiederholt geschehen war, in dem Büchlein *de ortu et obitu patrum* zusammen. Ebenso kurz gefaßt versuchen die *Allegoriae quaedam scripturae sacrae* oder, wie das Buch vielleicht richtiger zu bezeichnen ist, *de nominibus legis et evangelii,* die Namen biblischer Personen allegorisch, d. h. hier in ihrer Bedeutung für die Heilsgeschichte auszulegen.

Das exegetische Hauptwerk Isidors sind seine *Mysticorum expositiones sacramentorum* oder, wie sie häufiger genannt werden, die *Quaestiones in vetus testamentum.* Nach Braulios Schriftenverzeichnis wären sie die letzte Arbeit vor den Etymologiae gewesen. Sie bilden weder einen fortlaufenden Kommentar noch wollen sie die Bücher des Alten Testamentes nach verschiedenen Richtungen hin auslegen. Isidor geht von dem Gedanken aus, daß in der Geschichte des Alten Bundes vieles in typologischem, die Gestalten und Geschehnisse des Neuen Testaments vorbildendem Sinne geschrieben sei. Nicht alles freilich, was in den Büchern des Alten Testaments berichtet werde, habe diese typologische Bedeutung, so wie an einem Musikinstrument nur bestimmte Teile den Ton hervorbringen, die übrigen zur Gestaltung des Klanges beitragen oder die klingenden Teile zusammenhalten. Isidor wählt darum nur jene Abschnitte aus, die *plena sunt mysticis sacramentis,* in denen etwas *figuratim* gesagt wird in bezug auf das Neue Testament. Indem er die Werke älterer Exegeten von Origenes bis herab zu Gregor dem Großen in der nun schon bekannten Weise ausgiebig benutzt, stellt er sich eindeutig in die patristische Tradition. Eigenes bietet Isidor auch hier wenig; die Form ist lose, die Auslegung folgt dem biblischen Text von Genesis bis zu den Makkabäerbüchern und wird von Buch zu Buch kürzer und flüchtiger.

Es liegt kein Widerspruch in der eindeutigen Bevorzugung der allegorisch-typologischen Exegese zu der sonst in Isidors Werk zutage tretenden Haltung. Gewiß mutet Isidors Arbeitsweise in der Regel ausgesprochen nüchtern, vordergründig an. Aber wenn es richtig ist, daß selbst hinter einem Werk wie der großen Enzyklopädie im Grunde die Überzeugung steht, daß dem Wort ein geheimer Sinn innewohne, daß sein ἔτυμον etwas vom Wesen des bezeichneten Dinges selbst offenbare, so konnte erst recht der Exeget nicht umhin, im Bibelwort einen tieferen, letzten Sinn zu suchen: die verborgene Realität der übernatürlichen, göttlichen Ordnung der Heilsgeschichte.

In den folgenden Jahrhunderten, zumal seit der Karolingerzeit, sind die Quaestiones in vetus testamentum als Ganzes, weit häufiger in Teilen, die die Auslegung zu einem oder zu mehreren biblischen Büchern enthielten, viel gelesen worden; ihre Verbreitung erstreckte sich über die ganze lateinische Welt.

Sachlich den exegetischen Schriften am nächsten stehen die drei Bücher *Sententiae* oder, wie man im Mittelalter das Werk nach den Anfangsworten und dem Gegenstand zu nennen pflegte, *de summo bono.* Es ist ein Handbuch der Theologie, in dem die kirchliche Lehre über das höchste Gut und die Wege, es zu erlangen, auf Grund von Aussprüchen der Kirchenväter in übersichtlicher und zugleich lesbarer Form dargestellt wird. Buch I handelt von dogmatischen Gegenständen, die Bücher II und III über Moral, Askese und Kirchenrecht. Um die traditionelle Lehre möglichst getreu wiederzugeben, verzichtet Isidor nahezu völlig auf eigene Formulierungen und reiht fast nur wörtliche Auszüge aneinander, die er aus mehreren Schriften Augustins, vor allem aber aus den Moralia Gregors des Großen entnahm. In formaler Hinsicht sind also die Sententiae nicht viel mehr als ein sachlich geordnetes Florilegium, dessen Quellen nicht im ein-

zelnen genannt werden. Wie die meisten Werke Isidors fanden sie starke Verbreitung; auch einzelne Abschnitte wurden sehr häufig kopiert. Wenn man freilich in Isidors Sententiae einen Vorläufer der Sentenzensammlungen der scholastischen Zeit zu sehen pflegt, so ist das nur insofern richtig, als Florilegien überhaupt eine sehr wichtige Rolle als Vermittler geistigen Gutes gespielt haben und auf den verschiedensten Gebieten in verschiedenen Formen sehr häufig vorkommen.

In der Bevölkerung Spaniens, namentlich im Süden, spielten die Juden eine wichtige Rolle. Sie hatten sich unter den arianischen Westgoten großer Freiheiten erfreut; nach dem Übertritt Rekkareds zum Katholizismus aber versuchten die Könige und besonders der Episkopat, den Einfluß des jüdischen Bevölkerungsteiles zurückzudrängen. Aus dieser Situation erwuchsen die zwei Bücher *contra Iudaeos de fide catholica,* die Isidor auf Wunsch seiner Schwester Florentina verfaßte und ihr widmete. Man braucht angesichts der allgemeinen Lage nicht an einen bestimmten Anlaß für Florentinas Bitte zu denken, und auch sonst fehlen Hinweise, die eine sichere Datierung des Werkes ermöglichen[19]; immerhin kann auf Grund von Braulios Liste angenommen werden, daß die Schrift später als die Sententiae entstanden ist. Der schon im Titel ausgesprochene Gegensatz ist, wie stets im Mittelalter, religiöser Natur. Indem ihn Isidor literarisch behandelt, stellt er sich in die bis in die Frühzeit der christlichen Literatur hinaufreichende Tradition der literarischen Auseinandersetzung mit dem Judentum; für Spanien selbst allerdings war er der erste, der dem Gegenstand ein größeres Werk widmete[20]. Im ersten Buch versucht Isidor den Nachweis zu erbringen, daß die Prophezeihungen des Alten Testaments über den Messias auf Christus zutreffen, und entwickelt zu diesem Zweck die Grundzüge einer christlichen Dogmatik, die er ausschließlich durch Stellen aus dem Alten Testament belegt. Das zweite Buch will darlegen, daß die Heiden zum Volk Gottes gerufen, die ungläubigen Juden aber verworfen seien; die Belegstellen sind für dieses Buch meist ebenfalls dem Alten Testament, zum Teil auch dem Neuen Testament entnommen. Mit einer Zusammenfassung schließt das Werk, das im einzelnen übrigens recht locker aufgebaut ist. Die Art der Stoffbehandlung nähert das Werk dem Exegetischen. Der Ton erhebt sich mitunter zu beschwörendem Pathos, ohne jedoch in gehässige Polemik auszuarten. Die Wertschätzung, derer sich das Werk in allen Jahrhunderten des Mittelalters erfreute, drückt sich unter anderem darin aus, daß Auszüge bereits im frühen Mit-

[19] Da Florentina bedeutend älter war als Isidor, wird man nicht in die späteren Jahre seines Episkopats gehen dürfen.

[20] Der Brief des Bischofs Aurasius von Toledo (?–615) an einen sonst unbekannten Froga (MGH Epist. 3, 689 f.) bleibt im persönlichen Bereich.

telalter zu Predigten verwendet wurden; ein Abschnitt ist z. B. in das vor allem in Süddeutschland verbreitete Homiliar des Alanus von Farfa (im 3. Viertel des 8. Jahrhunderts), das sonst lauter patristische Homilien enthält, aufgenommen worden[21]; auch wurde die Schrift contra Iudaeos als eines der frühesten lateinischen Werke ins Althochdeutsche übersetzt[22].

Zu den früheren Schriften Isidors dürfte ein liturgiegeschichtlich bedeutendes Werk gehören, die zwei Bücher *de ecclesiasticis officiis* (im Mittelalter oft *Officiorum libri* genannt). Das Werk, das von Isidors Bruder Fulgentius, dem Bischof von Astigis, angeregt und diesem gewidmet wurde, kam dem praktischen Bedürfnis entgegen, der Geistlichkeit eine Erklärung der kirchlichen Ämter und Verrichtungen in die Hand zu geben. Vor allem erwies sich eine Erklärung der Liturgie als notwendig. Solange diese noch einfach war und ihre Sprache vom Volk verstanden wurde, hatten sich die Auslegungen, z. B. die des Ambrosius, auf den Sinn des wesentlichen Geschehens, etwa die Opferhandlung der Messe, beschränken können. Infolge der zunehmenden Ausgestaltung der liturgischen Formen aber und der stets wachsenden Entfernung der Volkssprache von der der Liturgie auch in den romanischen Ländern hatte sich die Situation von Grund auf geändert. Isidor trug ihr Rechnung, indem er im ersten Buch de ecclesiasticis officiis zunächst einige allgemeine kirchliche Begriffe erläutert, sodann die Teile der Liturgie, und zwar der Meßliturgie wie des Stundengebetes erklärt und die Hauptfeste des Kirchenjahres und die Fasttage bzw. Fastenzeiten behandelt; im zweiten Buch spricht er von den kirchlichen Ämtern, Personen und Ständen. Die meisten Einrichtungen werden auf die Bibel, vielfach sogar aufs Alte Testament, andere in die apostolische Zeit zurückgeführt und mit dem allgemeinen Gebrauch der Kirche begründet; ihre Erklärung erfolgt durch Bibelstellen und Zitate aus Kirchenvätern, die indessen nicht mit Namen angeführt werden. Isidors Arbeits- und Darstellungsweise ist dieselbe wie in seinen anderen Schriften. Der Versuch aber, die Liturgie und was mit ihr zusammenhängt, auf ihre Anfänge zurückzuverfolgen, verdient Beachtung; für ihn gab es kein Vorbild[23]. Er kommt jedoch nicht aus primär historischem

[21] Vgl. Beeson, Isidor-Studien, S. 111.

[22] Facsimile-Ausgabe von G. A. Hench „Der ahd. Isidor", Straßburg 1893. Als unecht gelten heute die einen Abriß der Geschichte der Häresien bildende kleine Schrift De hearesibus (hrsg. von A. C. Vega, Escorial 1940) und der Liber de variis quaestionibus adversus Iudaeos (hrsg. von A. C. Vega – A. E. Anspach, Escorial 1940 in: Scriptores ecclesiastici Hispano-Latini veteris et medii aevi 6–9), der zu Anfang des 8. Jahrhundert in Spanien entstanden sein soll.

[23] Es trägt nicht viel zum Verständnis bei, wenn man annimmt, der *Titel* sei nach Ambrosius de officiis ministrorum gebildet (A. C. Lawson, Rev. Bénédictine 50, 1938, 27 f.), da schon das Wort officium eine andere Bedeutung hat als bei Ambrosius und man in der Komposition schwerlich eine Parallele wird finden können.

Interesse, um so weniger, als die Frage des Fulgentius einem praktischen Bedürfnis der Zeit entsprach, und Isidor bietet in seinem *libellus de origine officiorum* (wie er das Buch im Widmungsbrief nennt) nicht eine Darstellung der Entwicklung der behandelten Formen und Einrichtungen, sondern versucht aus ihrem Ursprung den Sinn dieser Formen und Einrichtungen zu erklären. Sein Anliegen entspricht also genau demjenigen, das er in den Etymologiae verfolgt, wenn er den Sinn der Dinge und Sachen von der o r i g o ihrer Bezeichnung her zu erfassen sucht. Das Werk hat als erstes, wenngleich noch dürftiges liturgisches Handbuch der lateinischen Kirche große Bedeutung gewonnen. Es zog seit der Karolingerzeit andere, ausführlichere und vor allem auch tiefere Darstellungen des Gegenstandes nach sich; Isidors Definitionen aber bildeten die Grundlage aller liturgischen Schriften des Mittelalters, insbesondere der zahlreichen Meßerklärungen.

Daß dem Bischof von Sevilla historisches Interesse doch nicht abging, beweisen mehrere Arbeiten auf dem Gebiet der Geschichte. In dürren Worten gab er einen Überblick über die Menschheitsgeschichte von Erschaffung der Welt bis auf seine Zeit in einer *Chronik*, die bis zum vierten Jahr des Königs Sisebut, d. i. 615, reicht, in dem sie veröffentlicht wurde. Isidor knüpft an ältere Werke dieser Art an, insbesondere die Weltchronik des Eusebius in der Bearbeitung des Hieronymus, und an den Abriß der Weltgeschichte des afrikanischen Bischofs Victor von Tunnuna um die Mitte des 6. Jahrhunderts. Stofflich bietet er kaum Neues, fast alles kann in bekannten Quellen nachgewiesen werden; in den späteren Partien freilich macht sich, was man bei Isidor auch noch in anderen Werken beobachten kann, ein besonderes Interesse für spanische Geschichte bemerkbar. Die Bedeutung des Werkes, in dem der Verfasser die Jahreszählung nach der spanischen Ära, die der christlichen um 38 Jahre voraus ist, angibt, liegt in der scheinbaren Äußerlichkeit, daß Isidor als erster seinen Abriß der Weltgeschichte nach der von Augustinus aufgestellten Lehre von den sechs Weltaltern gegliedert hat. Nachdem die sehr rasch verbreitete Chronik kaum ein Jahrzehnt nach ihrer Veröffentlichung schon im Frankenreich eine Fortsetzung erhalten hatte[24] und um die gleiche Zeit, etwa 625, auch bereits im Langobardenreich exzerpiert worden war[25], folgte im frühen 8. Jahrhundert im northumbrischen Wearmouth der Angelsachse Beda Venerabilis dem Beispiel Isidors, die Weltgeschichte in sechs Zeitalter zu gliedern; durch die Chronik Bedas wurde dann seit der Karolingerzeit die des Isidor weitgehend verdrängt, andererseits aber die Weltalterlehre zu einer der wichtigsten Grundlagen der mittelalterlichen Weltchroniken und des mittelalterlichen Geschichtsbildes. Eine kürzere Fassung der Chronik, die bis zum Jahre 627 fortgesetzt ist, wurde von Braulio am Ende des fünften Buches den Etymologiae eingefügt.

[24] Es ist die fälschlich so genannte Appendix zu Marius von Avenches: hrsg. von Th. Mommsen, Chronica minora II (MGH Auct. ant. XI) 397 n. 7; 489.

[25] Von dem unter König Arioald vermutlich in Mailand oder in Pavia tätigen sog. Continuator Prosperi Havniensis: Mommsen, Chron. min. I (MGH Auct. ant. IX) p. 267.

Das Interesse für spanische Geschichte, das in der Weltchronik Isidors zutage tritt, steigert sich zu wahrem Patriotismus in der im Jahre 624 verfaßten, in zwei Rezensionen[26] vorliegenden *Historia Gothorum*, von der er später ein Exemplar zusammen mit zwei ähnlichen, doch wesentlich kürzeren Schriften, einer *Historia Wandalorum* und einer *Historia Sueborum* dem König Sisenand (631 bis 636) widmete[27]. Der Gegenstand berührt sich also mit Cassiodors Gotengeschichte; doch ist die Situation insofern eine andere, als sich Isidor nicht wie sein Vorgänger in den Dienst eines politischen Programmes stellte. Auch literarhistorisch kann Isidors Werk nicht in die Linie der Volksgeschichten, die von Cassiodor-Jordanes zu Paulus Diaconus usw. führt, gestellt werden; denn für ihn, der von Cassiodors Origo natürlich nichts wissen konnte und auch des Jordanes Getica offenbar nicht gesehen hat[28], war die Behandlung einer Volksgeschichte ohne Vorbild. Inhaltlich ärmer als Cassiodors Gotengeschichte — von sagenhafter Volksüberlieferung, die bei Cassiodor eine so große Rolle spielt, wußte Isidor, der ausschließlich auf literarische Quellen angewiesen war, nichts — und auch formal anspruchsloser, bietet das Werk jedoch im Unterschied zur Chronik eine fortlaufende, nach Regierungszeiten gegliederte Darstellung vom Ursprung der Goten, der auf Magog, den Sohn Japhets[28a], zurückgeführt wird, bis in die Zeit Sisebuts. Als Quellen dienten dem Autor durchweg christliche Schriftsteller: Hieronymus, Orosius, Prosper, Idacius u. a.; er fügt indessen nicht bloß Exzerpte aneinander, sondern spricht freier und mit Wärme und hörbarem Stolz auf die ruhmreiche Vergangenheit des Gotenvolkes, dem er sich verbunden fühlt. Die

[26] Nach Mommsen (Chron. min. II 254) stammen beide von Isidor. Das im Folgenden Gesagte bezieht sich auf die ausführlichere Fassung.

[27] Die heute üblichen Titel sind nicht original; Isidor selbst spricht im Widmungsbrief an Sisenand von *de origine Gothorum Hispanorum Suevorum Vandalorum et Alanorum et qualiter rexerunt Hispaniam;* Braulio nennt *De origine Gothorum et regno Suevorum et etiam Wandalorum historia librum unum.*

[28] Vásquez de Parga behauptet zwar das Gegenteil (Isidoriana S. 518, im primer coloquio), gibt aber nirgends einen Beleg. Unerklärt bliebe in diesem Fall, warum Isidor sich mit so dürftigen Notizen über die ältere Gotengeschichte sollte begnügt haben, wenn ihm die viel reichhaltigeren Angaben bei (Cassiodor-)Jordanes zu Gebote standen. Von anderen Volksgeschichten – Gregor von Tours scheidet aus – wissen wir nichts, und 'germes de conscience nationale' (J. Fontaine a.a.O.) konnten vorbereiten, sind aber noch keine Volksgeschichte.

[28a] d. h. Isidor referiert die gelehrte Meinung (nach Hieron. hebr. quaest. in Gen. 10,2 [Corpus Christianorum LXXI p. 11,21]). Sonst sind Gog und Magog (nach Ezechiel 38) die eschatologischen Gegner des Gottesreiches.

persönliche Anteilnahme des Verfassers an seinem Gegenstand artet jedoch nicht in Schönfärberei aus, und der Bischof scheut sich beispielsweise nicht, den Druck, den Sisebut auf die Juden ausübte, um sie zum Christentum zu bekehren, als unklugen Eifer zu rügen: *aemulationem quidem habuit, sed non secundum scientiam: potestate enim conpulit, quos provocare fidei ratione oportuit* (§ 60). Beachtung verdient der Versuch, wo die Quellen oder die persönliche Kenntnis dies erlauben, die historischen Gestalten zu charakterisieren; dabei bedient sich Isidor gelgentlich (so in der Behandlung des Rekkared) des Kunstmittels der Kontrastierung. Von allen Werken Isidors ist die Gotengeschichte, die den oft so trocken wirkenden Gelehrten von einer ganz anderen Seite zeigt, wohl am ehesten geeignet, den heutigen Leser anzusprechen. Ihre Nachwirkung blieb gering und beschränkte sich lange Zeit auf vereinzelte Benützung in Spanien[29]; erst im 13. Jahrhundert findet man sie wieder in wenig verbreiteten Geschichtswerken[30] als Quelle benützt.

In einigen Handschriften der Gotengeschichte ist mit dieser ein kurzer Text unter dem Titel *Laus Spaniae,* als dessen Verfasser allgemein Isidor gilt, verbunden. Der Autor rühmt in begeisterten Worten die landschaftliche Schönheit und den Reichtum Spaniens, und man sieht in dem Stück den wärmsten Ausdruck der Heimatliebe des Bischofs von Sevilla. Man möchte das gern glauben, gerade weil das Bild Isidors vielleicht zu einseitig vom Fleiß seiner Gelehrsamkeit bestimmt wird: man möchte in den begeisterten Worten gern echte Empfindung hören, obwohl es die reichliche Anwendung der Kunstmittel spätantiker Rhetorik und das mythologische Beiwerk schwer macht, Echtes von Gemachtem zu unterscheiden und die Laus Spaniae, obzwar das älteste bekannte Stück dieser Art[31], in manchem an Übungen der Rhetorenschulen erinnert. Merkwürdig bleibt, auch wenn man sich vergegenwärtigt, daß auf der Pyrenäenhalbinsel die antike Kultur doch ungleich lebendiger war als irgendwo anders in jener Zeit, daß Isidor, wenn er wirklich der Verfasser ist, mit keinem Wort seine Heimat auch um ihrer Kirchen, ihres Glaubens und dergleichen willen preist[32].

Eine alte Tradition hat Isidor wieder aufgenommen mit einer literarhistorischen Arbeit, dem Buch *de viris illustribus,* dessen Abfassung ver-

---

[29] Im Liber glossarum (Mitte des 8. Jahrhunderts), vgl. G. Goetz, Der liber glossarum. Abh. der königl.-sächs. Ges. der Wissenschaften 30, Phil-hist. Classe 13, Leipzig 1893, 213–288, bes. S. 287.

[30] In der Weltchronik des Bischofs Lucas von Tuy und in den Gesta pontificum et imperatorum (bis 1278).

[31] Eine sehr ähnliche Laus Hispaniae aus dem 9. Jahrhundert bei J. Leclercq, Hispania Sacra 2 (1949) 97 f.

[32] Vielleicht könnten sprachliche Eigentümlichkeiten die Frage rasch entscheiden: gebraucht Isidor z. B. das Adverb *penitus* als Adjektiv *(penitorum montium)*?

mutlich in die Jahre 615/18 zu setzen ist[33]. Nach dem Vorbild Suetons hatte zuerst Hieronymus einen Abriß der christlichen Literaturgeschichte verfaßt. Gegen Ende des 5. Jahrhunderts setzte der Presbyter Gennadius aus Marseille den Katalog des Hieronymus fort, und wahrscheinlich folgte der afrikanische Bischof Pontianus im 6. Jahrhundert seinem Beispiel. Isidor beruft sich auf seine Vorgänger, ohne ihre Namen zu nennen. Als Quellen dienten ihm vielfach die Schriften der behandelten Autoren selbst, doch zog er daneben auch andere erreichbare Literatur heran. Manche Kapitel sind durchaus selbständig erarbeitet, einige enthalten überhaupt die ältesten uns bekannten Nachrichten über ihre Autoren. Die Arbeit ist also in jeder Hinsicht sehr schätzenswert. In der Regel dienten diese alten Literaturgeschichten oder vielmehr Schriftstellerbiographien nicht, wie manche Beispiele der späteren Zeit oder auch wie der bibliographische Abriß des Cassiodor in den Institutiones, in erster Linie dem Unterricht; sie sind vielmehr vor allem in der Absicht geschrieben, den Ruhm der Kirche in ihren Schriftstellern zu verkünden, und erst sekundär zur Unterweisung bestimmt. Gegenüber den Vorgängern wird jedoch bei Isidor erstmals ein Wandel sichtbar: während Hieronymus und Gennadius christliche Schriftsteller aus allen Ländern ohne Unterschied berücksichtigen, bevorzugt Isidor ganz eindeutig spanische Autoren[34]. Wie in der Chronik und in der Gotengeschichte offenbart er also auch hier sein Nationalgefühl. Das Buch de viris illustribus hat in Spanien selbst alsbald ähnliche Versuche nach sich gezogen; ist jedoch im übrigen Europa bis ins zwölfte Jahrhundert verhältnismäßig selten gewesen; auch dann scheint es, trotz stärkerer Verbreitung im Zusammenhang mit der in jener Zeit nach jahrhundertelanger Stagnation wieder auflebenden Literaturgeschichtschreibung, nur vereinzelt als Quelle benützt worden zu sein.

Von Isidors Korrespondenz sind nur wenige Stücke erhalten. Zum Teil handelt es sich um B r i e f e, die mit seinen literarischen Arbeiten zusammenhängen und auch in der Überlieferung mit ihnen verbunden sind, etliche sind innerhalb der Briefsammlung seines Freundes Braulio erhalten geblieben.

Lange Zeit war man sich im unklaren darüber, ob Isidor auch eine Anzahl von G e d i c h t e n gehöre, die seit alters mit seinem Namen verbunden sind. Die Echtheit dieser *Versus Isidori* ist heute gesichert. Es handelt sich durchweg um *tituli,* Aufschriften in der Form elegischer Distichen für die Bibliothek Isidors und ihre Abteilungen, für das Skriptorium, für die Hausapotheke und eine kleine Gewürzsammlung. Kleinigkeiten also, die an sich wenig zu bedeuten haben. Doch fällt gerade von hier aus ein Licht

---

[33] C. Codoñer Merino S. 19.

[34] Die originale Fassung behandelt 33 Schriftsteller; eine Erweiterung auf 46 ist späterer Zusatz, vgl. die Einleitung zur Ausgabe von C. Codoñer Merino S. 21.

auf die Gestalt des Bischofs von Sevilla, das diese erst in voller Plastizität hervortreten läßt.

Isidor gehört zu jenen wahrhaft großen Erscheinungen, die, je mehr man sich ihnen nähert, desto mehr an Größe gewinnen. Er fesselt nicht durch geistreiche Einfälle, und seinen Schriften fehlt der Glanz blendender Formulierungen, die man bei dem hochgebildeten, ob seiner Beredsamkeit gefeierten Manne (*incomparabili eloquentia clarus* rühmt ihn Braulio) erwarten dürfte. Die Menschheit verdankt ihm keine neuen Erkenntnisse, und vieles, ja vielleicht das meiste von dem, was er schreibt, ist Kompilation, wie sie schon die Polyhistoren des Altertums geübt haben. Die Mannigfaltigkeit der Gebiete aber, die er durchstreift, setzt eine bewundernswerte Weite des geistigen Horizonts voraus; bei der Vielfalt der Gegenstände, die er nicht nur in enzyklopädischem Rahmen, sondern auch in monographischen Darstellungen, die zum Teil für Jahrhunderte grundlegend geworden sind, behandelt hat, erforderte allein schon die Auswahl der passenden Stellen und ihre verständige Ordnung eine Belesenheit und Kenntnis, wie sie in der gesamten lateinischen Welt des 7. Jahrhunderts kein zweiter auch nur annähernd aufzuweisen hatte. Darüber hinaus hat Isidor in literarhistorischer Hinsicht weit mehr Originalität besessen als man zu sehen pflegt, und mit verschiedenen seiner Werke auch dort Neues geschaffen, wo er scheinbar kompilierte. Unbeholfenheit war es gewiß nicht, was ihn dennoch veranlaßte, immer wieder, am meisten vielleicht in seinem großen letzten Werk, mit den Worten anderer zu reden, es sich immer wieder zu versagen, aus der Fülle seiner Kenntnisse mit sorglos leichter Hand auszustreuen, was ihm das Gedächtnis bot und was genug gewesen wäre, die Zeitgenossen zu belehren. Mit ernstem Willen und in herber Zucht des Geistes ist der Bischof von Sevilla immer wieder zu der strengen Form der Kompilation, die sich schon fast dem Cento nähert, zurückgekehrt, hat er sich gleichsam selber Schweigen auferlegt, um in Treue nichts als das zu sagen, was bewährtes schriftlich überkommenes Wissen war. Isidor hätte der vertrocknete, einfallslose Stubengelehrte sein müssen, als der er dem oberflächlichen Urteil erscheint, wäre ihm die mühsamste und entsagungsvollste Art des Bücherschreibens nicht auch eine drückende Last gewesen. Die bloße Tatsache, daß Isidor Räume und Gegenstände, mit denen er umging, in denen er Tag um Tag in Schweigen diente, mit dem nutzlosen Zierat metrischer Inschriften über die Dürre der Zweckmäßigkeit, aus dem Staub des nur Gelehrten erhob, zeigt den so zurückhaltenden Mann von einer ganz andern Seite, und wie ein Wort der Ermutigung klingen die Verse, mit denen er seine Bibliothek geschmückt hatte:

Wiesen siehst du, viel dorn'ges Gesträuch und Blumen die Fülle.
Widern die Dornen dich an, nimm eine Rose für dich.

Prata vides plena spinis et copia floris:
si non vis spinas sumere, sume rosas.

Isidors Freund B r a u l i o war zuerst Archidiakon und dann als Nachfolger seines Bruders Johannes Bischof von Saragossa von 631 bis 651. Nach Isidors Tod der geistige Führer des spanischen Episkopats, dessen als zu lax gerügte Haltung den Juden gegenüber er auch gegen den Papst mit Freimut und Entschiedenheit zu vertreten wußte, als Kenner des kirchlichen Rechts hochangesehen, zeigt sich Braulio in seinen B r i e f e n von einer recht sympathischen Seite. Außer einem Widmungsbrief und zwei auf die Etymologiae bezüglichen und daher mit diesen vereinigten Briefen an Isidor haben sich dreißig Briefe aus seiner Feder in einer wohl bald nach seinem Tode angelegten Sammlung eines Teiles seiner Korrespondenz erhalten. Die Briefe, unter deren Adressaten neben Bischöfen und Klerikern verschiedenen Ranges auch die Könige Chindaswinth und Rekkeswinth erscheinen, sind zwar vor allem für die Geschichte des westgotischen Spanien von Interesse; aber einige haben doch privaten Charakter. Es ist schwer zu sagen, ob ein Anflug von Geziertheit des Stiles, den man mitunter bemerkt, einer Eigenschaft Braulios entspricht oder lediglich ein Ausdruck der gepflegten Umgangsformen in jenen Kreisen ist, denen Braulio angehörte. Im allgemeinen jedenfalls schreibt Braulio natürlich und frischer als der etwas distanziert wirkende Isidor, und er zeigt sich als ein Mann, der sich von schmeichelhafter Anerkennung ebensowenig blenden läßt wie er gegebenenfalls auf eine Kränkung mit Würde und zugleich mit Humor zu antworten versteht.

Braulio muß ein sehr kultivierter Mann gewesen sein, und er war zugleich wissenschaftlich interessiert. Zu gelehrter Schriftstellerei indessen, die er bei Isidor mit Bewunderung, ja mit Spannung verfolgte, fühlte er sich für seine Person nicht gedrängt. Wohl betreute er den wissenschaftlichen Nachlaß seines Freundes, versah dessen Etymologiae mit einer Bucheinteilung und einem Inhaltsverzeichnis, schrieb gelegentlich, mehr im Vorbeigehen, eine Bemerkung hinzu; aber schon in seinem *Elogium* auf den verewigten Freund, das wegen des in ihm enthaltenen Verzeichnisses isidorischer Schriften wertvoll ist, kam es ihm offensichtlich mehr darauf an, die Größe der Persönlichkeit Isidors auch am Reichtum seines schriftstellerischen Werkes darzutun, als sorgfältig und genau eine gelehrte Bibliographie anzulegen. Nichts vermöchte ihn besser zu charakterisieren als die Anekdote, die er selbst in der Einleitung seiner Vita sancti Aemiliani erzählt: wie er die Aufzeichnungen, die er sich über Aemilianus besorgt und dann verlegt hatte, erst nach Jahren zufällig zwischen den Blättern eines Buches wiederfand und sich nun, den glücklichen Fund als einen Fingerzeig der Vorsehung deutend, ans Schreiben machte. Wozu er fähig war, wenn er sich nur die Zeit und Mühe nahm, zeigt sein literarisches Werk.

Braulio war von seinem Bruder Frunimianus, der in einem uns nicht bekannten Kloster Mönch war, um Abfassung einer *Vita sancti Aemiliani* gebeten worden, die für die liturgischen Lesungen am Feste des Heiligen dienen sollte. Damit war die Art der Darstellung und in etwa auch der Umfang vorgezeichnet. Aemilianus, dessen Lebenszeit ins 6. Jahrhundert fällt, war Schafhirte gewesen, hatte sich dann als Einsiedler ins Bergland der Cogolla (daher Aemilianus Cucullatus, S. Millán de la Cogolla) zurückgezogen und war schließlich, schon damals vom Volk als Wundertäter verehrt, Pfarrer in seinem Heimatort geworden. Die sachlichen Angaben über das Leben Ämilians, die Braulio berichtet, beruhen auf dem Zeugnis zweier noch lebender Jünger des Ämilian, desgleichen wohl die Wundergeschichten, die einen großen Teil der Vita einnehmen und recht anschaulich erzählt sind. Er verzichtet im Gegensatz zu vielen anderen Hagiographen darauf, Lücken in der Biographie durch stereotype Züge und Begebenheiten auszufüllen und etwa von der Jugend Ämilians zu berichten, für die ihm keine Quellen vorlagen. Das Eigentümliche der Vita aber ist dies: Mit der vom Genos geforderten, hier ausgiebig und sehr geschickt angewandten hagiographischen Interpretation, welche die einzelnen Handlungen und Vorgänge auf den aus der Bestimmung des Helden zum Heiligen sich ergebenden metaphysischen Hintergrund bezieht, verbindet Braulio die Absicht, Ämilian nicht als irgendeinen Heiligen von lokaler Bedeutung darzustellen, sondern ihn als den größten Heiligen Spaniens zu erweisen: Spanien sollte einen Nationalheiligen erhalten, der einem Martin von Tours an die Seite treten konnte, ja ihn an Tugend übertraf. Ämilian teilt nicht bloß seinen Mantel mit dem Armen, er schneidet auch noch die Ärmel seiner Tunika ab, um den Bettler zu kleiden; und als sei es damit nicht genug: Ämilian, der als Einsiedler den höchsten Grad der Askese erreichte, steht selbst dem Vater der Eremiten nicht nach, dem großen Antonius, kämpft er doch wie dieser mit den Dämonen, die ihm sichtbar erscheinen: sichtbar wie der Engel, der mit Jakob rang. Es ist im Grunde belanglos, ob Braulio mit diesen Berichten bereits der Legende folgt, die sich in den Jahrzehnten seit Ämilians Tod um dessen Gestalt gerankt hatte, oder ob er von sich aus diese Züge aus der Martinsvita des Sulpicius Severus und der von Hieronymus auf Grund des griechischen Originals bearbeiteten Vita Antonii adaptierend entlehnte. Gekannt und benutzt hat er die beiden Viten, die schon damals als klassische Muster der Hagiographie galten, auf jeden Fall, und seine Vita Aemiliani ist eines der frühesten Zeugnisse für die Verehrung Martins von Tours und Antonius' des Einsiedlers auf der Pyrenäenhalbinsel und wahrscheinlich das älteste Zeugnis eines direkten Einflusses ihrer Viten auf die Hagiographie im westgotischen Spanien.

Braulios Leben des heiligen Ämilian ist übrigens auch als Darstellung

bemerkenswert. So gelingt es ihm, ohne irgendwelche Beschreibung etwas von der Atmosphäre jenes Einsiedlerlebens spürbar zu machen; und da er nicht auf Bestellung schrieb oder um einer Pflicht Genüge zu tun, sondern erst, als er den „Wink von oben" verspürte, sich von innen her gedrängt fühlte, schreibt er mit einer warmen Anteilnahme, die selbst bei der Enge der Grenzen, die durch die Bestimmung der Vita gezogen waren, noch spürbar bleibt. Die wortreiche, rhetorisch gehobene, doch nicht überspannt wirkende Sprache ist dem Gegenstand wie dem Zweck der Vita wohl angemessen; daß Braulio auch die Kunst des sprachlichen Ausdrucks beherrscht, erkennt man in jeder Zeile.

Außer der Vita verfaßte er für das Fest des heiligen Aemilianus auch einen *Hymnus* von sechzehn Strophen zu je fünf iambischen Senaren, einer Form, die in der spanischen Hymnendichtung ziemlich oft gebraucht wurde. Das Gedicht ist recht allgemein gehalten, mehr ein Lob- und Bittgebet an Christus als ein Lied auf den Heiligen, auf den nur beiläufig Bezug genommen und dessen Name erst gegen Ende genannt wird. Mit volltönenden Worten, doch ohne Schwulst, in gewandter, geradezu eleganter und zugleich sehr klarer Sprache bei strenger Beachtung der metrischen Form die einfachen Gedanken des Lobpreises und der Bitte variierend, hat Braulio einen Hymnus geschaffen, der zu den bedeutendsten Schöpfungen der spanischen Hymnendichtung mindestens seines Jahrhunderts gerechnet werden muß. Vita und Hymnus sind außerhalb der Pyrenäenhalbinsel nicht bekannt geworden, und die Briefe Braulios blieben auch in Spanien selber so gut wie unbeachtet.

Die bisher genannten Schriftsteller Spaniens waren allesamt Bischöfe, und auch unter den noch zu behandelnden nehmen die Bischöfe den ersten Rang ein. Aber auch die Gotenkönige zeigten sich aufgeschlossen gegenüber dem geistigen Leben, und einer von ihnen, Sisebut, ist sogar mit eigenen literarischen Arbeiten hervorgetreten.

S i s e b u t (612 bis 621), aus dessen Regierung vor allem das scharfe Vorgehen gegen die Juden erwähnt zu werden pflegt, die er vor die Alternative der Annahme des Christentums oder der Auswanderung stellte, muß ein gebildeter und vielseitig interessierter Mann gewesen sein; mit Isidor von Sevilla stand er in einer auch auf wissenschaftliche Dinge sich erstreckenden Verbindung. Isidors Werk de natura rerum (der Liber rotarum) entstand auf Anregung des Königs, und als Antwort darauf richtete Sisebut an den Bischof von Sevilla einen poetischen Brief *de libro rotarum* in 61 Hexametern. Da stellt er sich vor, wie Isidor in beschaulicher Muße Gedichte verfasse, während ihm, dem König, die Regierungsgeschäfte und die unruhigen Verhältnisse keine Zeit ließen für seine literarischen Interessen; dann kommt er auf den eigentlichen Gegenstand zu

sprechen: astronomische Fragen, insbesondere die Erklärung der Mondfinsternis. Es fehlt nicht an Ungeschicklichkeiten, und dem astronomischen Teil ist anzumerken, wie schwer es dem Verfasser fiel, das Problem verständlich zu formulieren. Trotz mancher Härten aber sind die Verse recht gut gebaut, und als Zeugnis der Bildung eines germanischen Königs und seiner Vertrautheit mit antiker Verskunst verdient das Gedicht Beachtung. Noch im 7. Jahrhundert ist es, zusammen mit Isidors De natura rerum, nach England gekommen und dem belesenen Aldhelm von Malmesbury unter dem Namen Isidors bekannt geworden. Daß Sisebut auch sonst gelegentlich Verse gemacht hat, lehrt das kurze *Abschiedsgedicht,* das er an einen ihm nahestehenden Theudila richtete, als dieser Mönch wurde[35].

Schon vor Übernahme der Regierung hatte Sisebut eine Prosaschrift verfaßt, die in mancher Hinsicht merkwürdige *Vita vel passio sancti Desiderii episcopi Viennensis.* Desiderius war Bischof von Vienne zur Zeit Gregors des Großen, mindestens seit 594, also ein älterer Zeitgenosse des Sisebut. Im Jahre 602 oder 603 wurde er auf Betreiben des Bischofs Aridius von Lyon und insbesondere der Königin Brunhilde abgesetzt, ein paar Jahre später, nachdem er für kurze Zeit sein Amt wiederaufgenommen hatte, in der Kirche gefangengenommen und bald darauf getötet. Desiderius hatte nicht aufgehört, den Lebenswandel Brunhildens und Theuderichs II. öffentlich zu verurteilen; sittliche Verfehlungen, die man ihm vorwarf, waren offensichtlich nur ein Vorwand, den mißliebigen Mahner zu beseitigen.

Für Sisebut wie für viele Zeitgenossen war sonach Desiderius ein Martyrer; die Vita schrieb er *pro imitatione presentium, pro aedificatione futurorum, pro sanctis exercendis studiis succedentium temporum*[36]. Er berichtet das ganze Leben des Desiderius, bemüht sich offenkundig um eine historisch zuverlässige Darstellung, schreibt aber als Hagiograph, rückt den Heiligen in die Mitte der Erzählung und strebt nach der Erbauung des Lesers. Zu nah aber waren die Ereignisse selbst, zu schwer die Anschuldigungen der Gegenseite, als daß ein reines Heiligenleben möglich gewesen wäre. Sisebut versucht daher mit der Vita zugleich eine Rechtfertigung des Desiderius und deutet den bald darauf erfolgenden Tod der Brunhilde als die verdiente Strafe. Ob und in welchem Umfang bei Sisebut neben seiner streng kirchlichen Gesinnung politische Motive eine Rolle gespielt haben, ist schwer zu sagen. In literarischem Betracht ist die Vita kaum mehr als Durchschnitt; in Geziertheit und Schwulst offenbart sich das Bemühen um eine dem Gegenstand angemessene Form, das jedoch nicht die Unsicherheit der Prosa und den starken

[35] Anthol. lat. ed. Riese[3] Anm. zu nr. 483.
[36] MGH Script rer. Merov. III 630.

Einfluß spanischer Vulgarismen zu überdecken vermag. Was der Vita Desiderii dennoch ihren eigentümlichen Wert verleiht, ist die Person des Verfassers, die den Anteil des Laienelements am geistigen Leben Spaniens repräsentiert in einer Zeit, da die literarische Kultur weithin zur nahezu ausschließlichen Domäne der Geistlichkeit geworden war.

Unter den literarisch tätigen Bischöfen ragt um die Mitte des 7. Jahrhunderts Eugenius hervor, als zweiter[37] dieses Namens Erzbischof von Toledo 646 bis 657. Er hatte zunächst dem Klerus des königlichen Hofes in Toledo angehört, war dann, seiner Stellung sich durch heimliche Flucht entziehend, in Saragossa Mönch geworden, ist hier dem alternden Braulio nähergekommen und hatte diesen als Archidiakon unterstützt, bis ihn der Wille des Königs Chintila auf den erzbischöflichen Stuhl in der Hauptstadt des Reiches berief. Ein körperlich kleiner Mann von schwacher Konstitution und zarter Gesundheit, doch geistig hochbegabt, durchdrungen vom Ideal der Askese, doch Poesie und Schönheit liebend, war Eugenius in der Theologie ebenso wohlbewandert wie in der antiken Dichtung. Als Bischof von Toledo machte er sich besonders um die Ordnung der Liturgie und des liturgischen Gesanges verdient.

Den Schriftsteller kennen wir nur unvollständig. Allein durch den bald zu behandelnden Ildefons von Toledo, dem wir die meisten Nachrichten über Eugenius verdanken, ist eine Schrift *de sancta trinitate* bezeugt; sie wird wegen ihres gepflegten Stiles und der Klarheit der Gedankenführung gerühmt. Auf Veranlassung Chindasuinths bearbeitete Eugenius die *Laudes Dei* und die *Satisfactio* des afrikanischen Dichters Dracontius aus dem 4. Jahrhundert, die beide nur unvollständig nach Spanien gelangt waren, sich aber offensichtlich nicht geringer Wertschätzung erfreuten. Ob Chindasuinth wußte, daß Dracontius Arianer war und deshalb eine Überarbeitung wünschte[38], bleibe dahingestellt; Eugenius sagt das nicht und scheint seine Aufgabe im wesentlichen als eine formale angesehen zu haben[39]. Die modernen Urteile über den Erfolg seiner Bemühungen lau-

[37] Nicht wie vielfach zu lesen ist, III.: sein unmittelbarer Nachfolger Ildefons bezeichnet sich in der Vorrede zu seinem Liber viris illustribus als *successor sanctae memoriae alterius Eugenii* (Migne PL 96, 197 A); ebenso Felix von Toledo in der Vita Juliani: *Iulianus discipulus Eugenii secundi . . .* (Migne PL 96, 445 A).
[38] Wie Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. MA. I 195 annahm.
[39] Die Worte der Einleitung, mit denen er sein Verfahren angibt, *hoc . . . moderamine custodito, quo superflua demerem, semiplena supplerem, fracta constabilirem et crebrius repetita mutarem* sind zwar zum Teil aus der Vorrede des Servius zur Aeneis entnommen (wie zuerst Vollmer bemerkte), entsprechen aber sinngemäß den nahezu stereotypen Wendungen, mit denen man im ganzen Mittelalter formale Bearbeitungen älterer Werke zu bezeichnen pflegte (was nach Lage der Dinge am häufigsten in der Hagiographie geschah). Die Erinnerung an berühmte Philologen im poetischen Vorwort weist in die gleiche Richtung.

ten wenig günstig, die Zeitgenossen aber waren voll des Lobes, und für das Nachleben des Dracontius ist die leicht kürzende und retouchierende Redaktion des Eugenius ebenso wichtig geworden wie der originale Text; zumal in der Karolingerzeit wurde sie des öfteren benützt und zitiert.

Am anziehendsten wirkt Eugenius in seinen eigenen Gedichten, die er selbst zu einem Buch vereinigte und mit einem zweiten Buch, das seine Prosaschriften enthielt, herausgab. Die letzteren haben sich nicht erhalten; aus der Notiz bei Ildefons von Toldeo, dem einzigen Zeugnis, ist über die Art dieser Prosaschriften nichts zu entnehmen. Das poetische Buch enthält Kleindichtung mannigfacher Art. Mit ihr steht Eugenius in der spätantiken Tradition, die man beispielweise bei den Dichtern der Vandalenzeit in Afrika, bei Männern wie Ausonius im vierten oder Sidonius Apollinaris im fünften Jahrhundert in Gallien antrifft.

Dem Corpus der Gedichte geht eine Praefatio in Distichen voraus, in der sich Eugenius gegen Neider wendet. Man hat dabei nicht unbedingt an wirkliche Gegner zu denken; abwehrende Äußerungen gegen Rivalen und Neider sind im Mittelalter oft nichts weiter als eine Art literarischer Koketterie gewesen. Es folgt ein hexametrisches Gebet des Verfassers für sich selbst, ein Gedicht, das unter Weglassung oder Veränderung des Autornamens im Mittelalter häufig gebraucht wurde, unabhängig von den übrigen Gedichten des Eugenius. Den Inhalt der eigentlichen Sammlung bilden Gelegenheitsgedichte aller Art in antiken Metren, Hexametern und Distichen (auch epanaleptischen), sapphischen Strophen, trochäischen Tetrametern, gelegentlich mit Anwendung von Akrostichen und Telestichen: über die Wandelbarkeit des Menschen, über die Kürze des Lebens, Kircheninschriften für Saragossa, Distichen über Tiere und verschiedene Gegenstände, Epitaphien, epigrammatische Gedichte und dergleichen. Manches erinnert an Schulübungen, so z. B. ein Gedicht[40], in dem die Erfinder der Alphabete auf Grund von Isidors Etymologien vorgeführt werden. Recht hübsch ein *carmen philomelaicum*[41], ein Lied auf die Nachtigall, von dem die spätere Naturdichtung des Mittelalters Anregungen empfangen hat. Es ist schwer zu entscheiden, wieviel darin an echtem „Naturgefühl" ausgesprochen wird: der Dichter steht im Einflußbereich spätantiker Kunstübung, die den Lernenden in der Darstellung fingierter Begebenheiten und Situationen geschult hatte und das in Wahrheit Erlebte und Empfundene an feste Formen und Regeln band. Das Verhältnis des Eugenius zur Natur, die ihn umgab, war eher ein negatives — aber es ist schon viel, daß von solch einem Verhältnis überhaupt gesprochen werden kann. In einem sapphischen Gedicht auf den Sommer[42] gelingt ihm

[40] carm. XXXIX.
[41] carm. XXXIII. Über denselben Gegenstand auch carm. XXX–XXXII.
[42] carm CI.

eine recht unmittelbar wirkende, anschauliche Schilderung, aber sie ist, bezeichnend genug, eine Klage: eine Klage über die Hitze, den Regen und die Dürre, den Hagel, die Kröten und die Schlangen, die Fliegen und Wanzen, die Läuse und Flöhe, und Eugenius schließt mit dem Gebet:

Tolle tot monstra, deus, imprecanti,
pelle languorem, tribue quietem,
ut queam gratas placido sopore
carpere noctes.

Mehrmals hat Eugenius das Greisenalter poetisch behandelt, die Gebrechen des Alters und seine eigene Kränklichkeit beklagt, und so wird man den pessimistischen Zug in einer Reihe seiner Gedichte weniger als Reflex einer Zeitstimmung zu deuten haben denn als Ausdruck der persönlichen Situation des Autors, der in dieser Welt zumeist nur noch das Dunkle sah, z. B. *de brevitate huius vitae*[43]:

Mundus ecce nutat aeger et ruinam nuntiat,
tempora grata fugantur, ingeruntur pessima . . .

und in der eigenen Hinfälligkeit sich immer wieder Ende und Gericht vor Augen stellte:

Eugeni miselle plora, languor instat improbus;
vita transit, finis urget, ira pendet caelitus . . .

Wie ein Teil der Gedichte Persönliches spiegelt, so hat Eugenius anderes mit seinem Amt in der Welt, seinem Lebensberuf als geistlicher Hirt und Kirchenfürst verbunden. Einfallsreich und beweglichen Geistes, verstand er selbst die konventionellsten Formen der poetischen Kunst aus ihrer Gebundenheit zu lösen, wenn der Gegenstand dies zu fordern schien. In einem schon der Titelgebung nach von den übrigen Grabschriften des Eugenius sich unterscheidenden *Epitaphion Chindasuintho regi conscriptum*[43a] beispielsweise läßt er den im Grabe ruhenden Gotenkönig einen stattlichen Katalog von Lastern bekennen, der jenen, nähme man die Verse wörtlich, für alle Zeit als ein wahres Scheusal abstempeln müßte. Indes, die Grabschrift galt nicht einem Greis, der im Alter von achtundachtzig Jahren verstorben war (wie diejenigen glaubten, welche sie in Stein gemeißelt zu Toledo aufstellten, wo sie im vorigen Jahrhundert noch vorhanden gewesen sein soll), sie war vielmehr Mahnung, Warnung, Aufruf an den Lebenden, seines Endes zu gedenken.

Im Werk eines Dichters, dessen Grundcharakter die ernsten Klänge bestimmen, erscheint es wie das unerwartete Aufleuchten eines verborge-

[43] carm. V. [43a] carm. XXV.

nen Lichts, wenn einmal der Schalk hinter kunstvollen Versen hervorlugt. An seinen Oheim Johannes, der Bischof von Saragossa war und offenbar von der Dichtung (oder einer bestimmten Art von Versen? von solchen ohne Tmesis?) wenig hielt, richtete Eugenius die hintergründig scherzhaften Zeilen:

O JO- weil du verschlungene Verse nicht leiden magst -HANNES,
nimm denn ZER- wenn du geschickt sie verbinden kannst -TEILTE!
Sieh die KA- wie in dem Strauchwerk der Küste sie weiden, die -MELE,
und wie die FER- auf dem Weizenfelde zerwühlen die Saat-KEL,
und wie das RIND- im Durste zur labenden Tränke hinstrebt -VIEH,
während die HIR- unterm schattigen Laubdach sich lagern der Eich'
-TEN.
Jetzt treibt der SCHAF- zur Weide das wolletragende Vieh -HIRT
und nimmt vom MUTTER- für sich mißbräuchlich die Gabe der
Milch-SCHAF.
Daß du erhebenden VOR- gewinnest aus meinem Gedicht -TEIL,
muß ich nach Art des Lucilius all meine Verse zerhacken:

O IO- versiculos nexos quia despicis -HANNES,
excipe DI- sollers si nosti iungere -VISOS.
cerne CA- pascentes dumoso in litore -MELOS,
et POR- triticea verrentes germina -CELLOS.
AR- sitibunda petunt lympharum pocula -MENTA
atque BU- glandiferae recubant sub tegmine -BULCI.
nunc PAS- lanigeras ducunt ad pascua -TORES
et FE- consumunt fraudantes munera -TURAE.
PRO- tibi ut nostro veniat ex carmine -FECTUS,
instar Lucilii cogor disrumpere versus.

Das Spiel mit der Tmesis, welches die Johannesverse kennzeichnet, ist übrigens nicht das einzige verstechnische Kunststück, das sich in den Gedichten findet. Eugenius gehört, was die Verstechnik angeht, zu den gewandtesten und vor allem eigenwilligsten Poeten des frühen Mittelalters. Er hat nicht nur neben den gängigen Hexametern und Distichen andere Maße in üblicher Weise angewandt, sondern sich auch ungewöhnliche Kombinationen erlaubt, indem er z. B. Hexameter und iambische Senare zu Distichen verband oder Kola, die sich nur in lyrischen Systemen zu finden pflegen (wie den alcmanius und ithyphallicus) in kurzen Gruppen unter elegische Distichen mischte, um anders nicht in Versbindung zu bringende Eigennamen der metrischen Gestaltung zu unterwerfen, und dergleichen mehr. Zuweilen findet sich einsilbiger leoninischer Reim, auch in der Form, die man später als versus concatenati

bezeichnen wird. Daß er sich prosodische Freiheiten erlaubte, ist ihm manchmal angekreidet worden, nimmt jedoch in Anbetracht der Zeit des Dichters nicht wunder. Wenigstens einige der gerügten Verstöße gegen die Regeln der Prosodie aber erweisen sich als durchaus legitime Bildungen. Eugenius hat nicht nur, wie allgemein angenommen wird, nach antiker Manier, also quantitierend gedichtet, sondern mindestens seine sapphischen Strophen und iambischen Senare – ob auch weitere Maße, wäre noch zu prüfen – rein r h y t h m i s c h gebildet. Er ist damit für uns der erste namhafte spanische Dichter, in dessen Werk das rhythmische Prinzip eine Rolle spielt, ein Mann, der, wenn er auch vielleicht kein Neuerer auf dem Felde der poetischen Technik gewesen ist – denn unsere Überlieferung ist lückenhaft, und wir können manches anonym überlieferte Gut nicht mit Sicherheit datieren –, doch die Fruchtbarkeit eines primär volkstümlichen Formprinzips erkannt und ihm bewußt Eingang in die Kunstdichtung zu schaffen gesucht hat. Bedenkt man dies, so wird die Vermutung unabweisbar, Julianus von Toledo möchte, als er wenige Jahrzehnte später gegen die um sich greifende Übung der rhythmischen Dichtung polemisierte, seinen Angriff vornehmlich gegen seinen Vorgänger auf dem erzbischöflichen Stuhle von Toledo gerichtet haben, dessen Dichterruhm nicht unwesentlichen Anteil am Erfolg der neuen Kunstrichtung gehabt haben dürfte.

Das Buch der Prosaschriften scheint frühzeitig verlorengegangen zu sein, es findet sich von ihm außer bei Ildefons keine Nachricht. Die Gedichte aber, die sich in Spanien bald einiger Beliebtheit erfreuten, seit etwa 700 auch schon bei den Angelsachsen bekannt waren, wurden besonders in der Karolingerzeit nicht selten als formale Muster benützt und imitiert. Von da an ist die Kenntnis der Gedichte stark zurückgegangen. Die wenigen B r i e f e des Eugenius, die wir noch besitzen, haben sich überhaupt nur durch Zufall erhalten.

Nachfolger des Eugenius im bischöflichen Amte war I l d e f o n s, Erzbischof v o n T o l e d o 657—667. Er stammte offenbar aus einer vornehmen, wohlhabenden Familie; daß er von Eugenius erzogen und von diesem zur weiteren Ausbildung zu Isidor nach Sevilla geschickt worden sei, wissen erst späte Biographen zu erzählen. Nach dem glaubwürdigen Bericht seines jüngeren Zeitgenossen Julian von Toledo war Ildefons, frühzeitig dem asketischen Ideal nacheifernd, gegen den Willen seines Vaters, der ihn mit Gewalt zurückzuholen suchte, in Agli unweit von Toledo Mönch und später Abt geworden. Von seinem Wirken als Bischof wissen wir nicht viel; er muß ein mitreißender Prediger gewesen sein.

Ildefons von Toledo wird in der Literaturgeschichte gern etwas stiefmütterlich behandelt. Dabei ist nach allem, was wir wissen, kaum zu be-

zweifeln, daß sein schriftstellerisches Werk zu den bedeutendsten des 7. Jahrhunderts gehört. Eine gerechte Würdigung allerdings fällt schwer, weil wir nur einen Bruchteil seines Werkes besitzen. Im letzten Drittel des 7. Jahrhunderts, zur Zeit des Julian von Toldeo, dem wir die wichtigsten Nachrichten verdanken[44], lag Ildefons' literarischer Nachlaß in vier Teile gegliedert vor, die anscheinend auf Ildefons selber zurückgehen: der erste enthielt außer einem *Liber prosopopoeae imbecillitatis propriae* (offenbar einer Schrift autobiographischen Charakters, deren Verlust sehr zu bedauern ist) mehrere Schriften theologischen Inhalts, im zweiten waren die Briefe Ildefons' zusammengestellt, der dritte enthielt Messen, Hymnen und Predigten, der vierte Prosa nicht näher bekannten Inhalts und Verse, Epitaphien, Epigramme und dergleichen, also offenbar Kleindichtung, Gelegenheitsdichtung, wie wir sie auch von Eugenius von Toledo besitzen, wie denn überhaupt der vierte Teil in etwa den beiden Büchern des Eugenius mit Prosa und Dichtung zu entsprechen scheint. Erhalten hat sich — sofern nicht der eine und andere anonym überlieferte spanische Hymnus Ildefons zum Verfasser hat — von alledem allein der erste, vorwiegend theologische Teil, und auch der ist möglicherweise unvollständig.

So lernen wir also Ildefons vornehmlich als theologischen Schriftsteller kennen, wobei zu erinnern bleibt, daß der Ausschnitt möglicherweise ein falsches Bild vom Ganzen gibt. Dem Erhaltenen nach zu urteilen, ist Ildefons jedoch nicht eigentlich wissenschaftlich gerichteter Theologe gewesen. Am ehesten vielleicht noch in den *Adnotationes de cognitione baptismi.* Da versucht Ildefons, nachdem er versichert hat, er wolle nur die Lehren der Väter dem Verständnis erschließen und sie dem Gedächtnis einprägen (*antiquorum monita vel intelligentiae reserantes vel memoriae adnotantes*[45]), das Wesen und den Sinn der Taufe zu erklären, die Taufe darzustellen als denjenigen Vorgang, durch welchen die Kirche Christi unter den Menschen Raum gewinnt. Er beginnt — schon das charakterisiert ihn — mit einem Gebet um Erleuchtung, um Kraft des Wortes und Nächstenliebe, legt weit ausholend die heilsgeschichtlichen Voraussetzungen der Taufe dar und eröffnet die Behandlung des eigentlichen Gegenstandes mit der Taufe des Johannes. Die rituellen Vorgänge nur eben erwähnend, bleibt er stets um die Sinngebung bemüht. Mag die Abhandlung auch zum großen Teil auf Exzerpten aus Isidor de officiis und namentlich aus verschiedenen Schriften Augustins (de doctrina christiana, Enchiridion, Kommentar zum Johannesevangelium u. a.) beruhen, so erweist sie doch schon durch ihre Anlage und die Art der Exzerpte den Autor als einen nach Tiefe und Verinnerlichung strebenden Denker.

Eng mit dieser Abhandlung verbunden, gleichsam ihre Fortsetzung bil-

[44] Siehe unten S. 103.
[45] In der praefatio gegen Ende: Migne PL 96, 112 B.

det der *Liber de itinere deserti.* Hatte Ildefons in dem Buch über die Taufe zu zeigen versucht, wie der Mensch zur Gnade der gottgeweihten Wiedergeburt gelange, so legt er nunmehr dar, auf welchem Wege der Wiedergeborene in den Besitz des ewigen Lebens kommt, wie ihm — um die Worte des Verfassers zu gebrauchen — nach dem Durchzug durch das (Rote) Meer das Land der Verheißung zuteil wird. Der Weg zu diesem Land führt durch die Wüste des irdischen Lebens, durch das Leben, das demjenigen eine Wüste ist, der das Land der Verheißung sucht, und dieser Weg wird dargestellt durch eine Auslegung der vierzigjährigen Wanderschaft des Volkes Israel durch die Wüste und der Begebenheiten, die das Alte Testament davon berichtet. Dem Gegenstand nach also ist das Werk eine moralisch-asketische Abhandlung auf exegetischer Grundlage. Aber Ildefons ist, in diesem Betracht Gregor dem Großen, mehr vielleicht noch Augustinus verwandt, nicht in erster Linie Gelehrter, und so gibt er dem Gegenstand seiner Betrachtung nicht die Form einer trockenen theologischen Abhandlung. Nur die einleitenden Kapitel erinnern an eine solche; sobald aber Ildefons seinen eigentlichen Gegenstand erreicht hat (cap. 10), schlägt der Ton um, die Einteilung in Kapitel mit Angabe des Inhalts geben dem Werk nur noch den Anschein eines theologischen Traktats, alles Weitere ist mahnende, drängende Rede. Ildefons gebraucht oft die zweite Person, spricht den Leser unmittelbar an, bezieht sich selbst mit ein. Eine verhaltene Leidenschaft durchzittert das ganze Werk.

Dieser für Ildefons wesentliche Zug wird noch deutlicher fühlbar in dem Buch *de virginitate perpetua beatae Mariae.* Ildefons verteidigt darin die kirchliche Lehre von der Jungfräulichkeit der Gottesmutter gegen drei Gegner: Jovinianus, Helvidius und die Juden. Jovinian ist jener Häretiker des 4. Jahrhunderts, der unter anderem die Sündlosigkeit aller Getauften, die asketische Gleichwertigkeit von Ehe, Jungfräulichkeit und Witwenschaft gelehrt, die Jungfräulichkeit Mariens geleugnet hatte und von Hieronymus in der Schrift adversus Iovinianum, von Augustinus in den Abhandlungen de bono coniugali und de sancta virginitate angegriffen worden war. Auch gegen Jovinians Zeitgenossen Helvidius, einen gebildeten Laien, der im Kampf gegen die Höherstellung der Jungfräulichkeit zu ähnlichen Ansichten gelangt war, hatte sich Hieronymus in der Schrift adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua polemisch geäußert. Zusammen mit den Juden erscheinen diese Häretiker der Väterzeit bei Ildefons repräsentativ für zeitgenössische Richtungen, und Ildefons apostrophiert sie, als habe er es mit Lebenden zu tun. Das Buch ist keine scholastische Abhandlung, sondern eine leidenschaftlich bewegte, von mystischer Inbrunst durchglühte Verteidigungsschrift. Dem Inhalt paßt sich die sprachliche Form in eigentümlicher, dem heutigen Empfinden schwer zugänglicher, doch für die Zeitgenossen wohl vollkommener

Weise an. Da rauscht und sprüht ein Schwall von Worten, in schier unerschöpflicher Fülle häufen sich übereinander die synonymen Wendungen, überstürzen sich gleichsam wie klingende Kaskaden die Reihen von sechs, acht, zehn anaphorisch beginnenden parallelen Gliedern und Sätzen, die sich in wogenden Perioden vereinen, zu Zeiten immer wieder unterbrochen von ruhigeren, reflektierenden Partien dann, wenn ein Bibelwort zu neuem Sichbesinnen ruft: ein Werk, das laut gelesen werden will und mit der Kraft des lodernden Feuers. Es ist eine uns völlig fremde Art des Schreibens, und die manieristische Steigerung ist an die Grenze getrieben. Sie wäre übertrieben, gäbe es nicht jene Ruhepausen, und stünde nicht hinter dem Geschriebenen die mystische Ergriffenheit eines Mannes, dessen Tiefe sich auch in diesem Werk, nicht nur in den andern, ruhigeren, gelehrteren unbestreitbar zeigt. Im Formalen erinnert viel an Isidors Soliloquia animae peccatricis, die nicht nur Synonyma gewesen sind. Aber Ildefons ist nicht — wie etwa Isidor — der Gelehrte, der gelegentlich auch einmal eine andere Seite seines Wesens zu Worte kommen läßt; was sein Werk prägt, ist das persönliche Ergriffensein, die Glut des Mystikers.

Selbst dort, wo dem Persönlichen kein Raum vergönnt war, bricht etwas von der Eigenart des Mannes durch. Ildefons hat den Schriftstellerkatalog des Isidor fortgesetzt. Bewußt stellt er sich in der kurzen Schrift *de virorum illustrium scriptis* in die Reihe Hieronymus — Gennadius — Isidor. Aber die vierzehn Biographien von Gregor dem Großen bis zu Eugenius II. von Toledo, seinem unmittelbaren Amtsvorgänger, fallen doch etwas aus der Reihe. Ildefons behandelt mit Ausnahme Gregors des Großen nur Spanier. Unter diesen wiederum werden die Bischöfe von Toledo auffallend bevorzugt; vielleicht kommt in dieser Bevorzugung das Streben des Ildefons zum Ausdruck, dem erzbischöflichen Stuhl von Toledo besonderes Ansehen zu verleihen, ein Bestreben, das nachmals unter Julian im späten 7. Jahrhundert mit der Erlangung der Primatie seine Krönung fand. Mehr als die Hälfte der von Ildefons behandelten Männer hat keine Zeile geschrieben, sie sind viri illustres als Bischöfe, als Mönche usw. So nähert sich die Darstellungsweise, zumal bei jenen Persönlichkeiten, die nicht als Schriftsteller hervorgetreten waren, stark dem Hagiographisch-panegyrischen. Auch bei den als Schriftsteller bekannten wie Braulio, Isidor, Eugenius von Toledo treten neben dem literarischen Werk ihre Verdienste als Männer der Kirche stark in den Vordergrund. Die Schrift erreicht als Quelle nicht den Rang ihrer Vorgänger und Vorbilder, berichtet aber doch manches Wertvolle. Interessant beispielsweise die kurze Vita des Mönches Donatus, der zusammen mit siebzig Mitbrüdern aus Afrika nach Spanien geflohen war und dabei Bücher mitgenommen hatte; oder das Kapitel über Eugenius II. von Toledo, von dessen Persönlichkeit und äußerer Erscheinung uns Ildefons aus eigener Kenntnis ein recht anschauliches Bild vermittelt.

Der kleinen Schrift de virorum illustrium scriptis wurde eine Biographie des Ildefons selber angefügt, ein *Elogium Ildefonsi;* der Autor ist Ildefonsens zweiter Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhl von Toledo, Iulianus.

J u l i a n v o n T o l e d o ist die bedeutendste Erscheinung im geistigen Leben Spaniens in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts. Geboren um die Mitte des Jahrhunderts vielleicht in Toledo, war er Schüler Eugens II. und wurde im Alter von etwa dreißig Jahren zum Erzbischof erhoben. Das runde Jahrzehnt seiner Regierung, 679/80 bis 690, bedeutet einen Höhepunkt in der Geschichte des Erzbistums und machte Toledo, wo zu Julians Zeit nicht weniger als vier Nationalsynoden abgehalten wurden, zum kirchlichen Mittelpunkt Spaniens. Trotz der Kürze seines Lebens entfaltete Julian auch eine reiche und vielseitige literarische Tätigkeit als Theologe, Historiker und Grammatiker.

Sein frühestes Werk dürfte die *Historia Wambae regis* sein. Schon hier — die Abfassung fällt in die siebziger Jahre — wird offenbar, daß Julian nicht irgendeiner gewesen ist, der sich auch auf literarischem Gebiet versuchte, sondern eine Schriftstellerpersönlichkeit von hohem Rang und ausgeprägter Individualität. Der Autor schildert nach kurzem Überblick über die Anfänge der Regierung des westgotischen Königs Wamba die Niederwerfung eines Aufstandes im westgotischen Gallien durch den tatkräftigen König im Jahre 672. Das Buch ist für uns eine wichtige Geschichtsquelle. Doch ging es Julian nicht in erster Linie um eine ruhige, objektive Berichterstattung. Er will eine Tat, die Heldentat eines großen Königs und seiner tapferen Krieger den Zeitgenossen vor Augen stellen, der Nachwelt rühmend überliefern, um die Trägen aufzurütteln und zur Tapferkeit zu ermuntern. Er ergreift darum, noch unmittelbar unter dem Eindruck der Ereignisse stehend, mit Leidenschaft Partei für seinen König. In lebendiger und zugleich kunstvoller Darstellung läßt Julian das Geschehen vor dem geistigen Auge des Lesers abrollen, verdichtet die Erzählung immer wieder zur Schilderung packender Einzelszenen, läßt die Helden seiner Geschichte gern — nach dem Vorbild antiker Historiker, zumal des Sallust, von dem er manche Anregungen empfangen hat — ihre Gedanken in direkter Rede aussprechen, ihr Handeln motivieren, die Kämpfer ermutigen. In starkem Kontrast stehen die feindlichen Parteien und ihre Führer einander gegenüber: treulose, gottlose, nichtswürdige Horden die Gallier, ein Tyrann und Verräter ihr Führer; kühn und tapfer die Goten, kraftvoll und mild in einem ihr König. Mit einem in der Zeit kaum zu beobachtenden Sinn für die Wirkung an sich belangloser Einzelheiten erreicht Julian eine ganz ungewöhnlich lebendige, fesselnde

Darstellung. Er liebt es, dem Bericht zuweilen dramatische Akzente zu geben; so läßt er beispielsweise vor dem Sturm der Goten auf die Stadt Nîmes einen der Rebellenführer auf der Mauer erscheinen und die Angreifer mit Tod und Vernichtung bedrohen, was deren Kampfesmut natürlich noch mehr steigert; er schildert die Entmachtung des geschlagenen Paulus durch die eigenen Anhänger, seine verzweifelte Lage *post noctis alta suspiria* (c. 21) und stellt dem wirkungsvoll das Bild des mit stattlicher Heeresmacht heranziehenden Siegers gegenüber, wie er mit Argebad, dem Bischof von Narbonne, zusammentrifft, der ihm als Bote der Unterwerfung entgegeneilt, in dem Gewand, in dem er noch eben am Altar gestanden, dem König sich zu Füßen wirft: *religiosus princeps in lacrymis non fuit inexorabilis* (c. 22). Und es mag historisch wahr sein oder nicht: Julian läßt an demselben Tag, einem ersten September, den gallischen Empörer die usurpierte Krone verlieren, da König Wamba „vom Herrn das Szepter der Goten empfing“ (c. 20).

Die Sprache ist nicht ganz frei von Vulgarismen, doch sonst von bemerkenswerter Reinheit, und in dem kunstvollen, doch nicht überladenen Stil spiegelt sich das Vorbild antiker Historiographie.

Die Historia Wambae regis ist das letzte Geschichtswerk der Goten, den Untergang des Reiches berichten uns nur dürftige Notizen. Sie ist dem Umfang nach gering; als historische Quelle aber, mehr noch als literarisches Kunstwerk überragt sie auf einsamer Höhe alle vergleichbaren Denkmäler ihres Jahrhunderts. Freilich, der Gegenstand war von begrenztem Interesse, und die wenige Jahrzehnte später erfolgende Abschnürung der Pyrenäenhalbinsel vom übrigen Europa verhinderte eine breitere Nachwirkung. Erst ein halbes Jahrtausend später, nach der Reconquista, als der Bischof Lucas von Túy (Lucas Tudensis) sein Chronicon Hispaniae, die einzige spanische Weltchronik seiner Zeit in zusammenhängender Darstellung, verfaßte (vor 1249), schrieb er unter anderem die Historia Wambae regis nahezu wörtlich aus.

Zur Geschichtschreibung ist Julian nach jenem Jugendwerk nicht mehr zurückgekehrt. Seine späteren Arbeiten gelten der Theologie — vornehmlich der Exegese, Apologetik und Dogmatik —, und hier liegt auch seine eigentliche Bedeutung. Sein exegetisches Hauptwerk sind die zwei Bücher *Anticemenon* (= ἀντικειμένων)[46]. Die Abfassungszeit ist unbekannt. Den Inhalt des Werkes bilden Auslegungen ausgewählter Stellen des Alten und Neuen Testaments. Mit diesem Gegenstand knüpfte Julian an eine weit in die Väterzeit hinaufreichende Tradition der Exegese an. Das

[46] Der Titel *Quaestiones ex vetere et novo testamento* für das seltene Werk im Clm 13581 (saec. IX) fol. 31R kommt sonst nicht vor. – Über die lange Zeit zwischen Julian von Toledo und Bertharius von Monte Cassino strittige Verfasserschaft vgl. L. Traube MGH Poetae III 391 f.

Anticemenon ist indessen nicht einer der üblichen Kommentare zu ausgewählten Bibelstellen, die man seit der Väterzeit Quaestiones zu nennen pflegte. Julian greift vielmehr nur solche Stellen heraus, denen andere scheinbar widersprechen. Natürlich hatten die Schriftausleger der Väterzeit längst solche Widersprüche gesehen und zum Teil auch erörtert, unter anderen besonders der noch immer nicht mit Sicherheit ermittelte, im späten 4. Jahrhundert in Rom lebende Verfasser des sogenannten Ambrosiaster, in seinen Quaestiones in vetere et novo testamento. Was Julians Exegese von älteren Werken verwandten Inhalts unterscheidet, ist die Art der Stoffbehandlung: er baut das Anticemenon systematisch auf der Gegenüberstellung einander scheinbar widersprechender Sätze der Bibel auf. Jede einzelne quaestio, die er der Reihe nach aus den biblischen Büchern von Genesis bis Apokalypse herausliest, zerfällt in eine Interrogatio und eine Responsio. In der Interrogatio stellt er einer Bibelstelle eine ihr widersprechende gegenüber, die Responsio versucht den Widerspruch zu lösen. Dabei bedient sich Julian — man weiß im einzelnen noch nicht, in welchem Umfang, zum Teil jedenfalls ziemlich wörtlich — patristischer Autoritäten. Neu ist, aufs ganze gesehen, nicht der Inhalt, sondern die konsequente Anwendung der Methode der Gegenüberstellung und anschließenden Lösung; sie entspricht im Prinzip dem Verfahren, das vier, fünf Jahrhunderte später ein wesentliches Merkmal der scholastischen Methode werden sollte. Julian von Toledo ist mit seinem Anticemenon einer ihrer frühesten Vorläufer. Doch blieb dieses entwicklungsgeschichtlich bedeutsame Werk äußerst selten, und eine nachweisbare Wirkung ist von ihm nicht ausgegangen.

Apologetischen Charakter haben Julians drei Bücher *de comprobatione aetatis sextae*. Das Werk ist im Jahre 686 verfaßt und König Erwig, dessen Salbung Julian im ersten Jahr seines Episkopats vollzogen hatte, gewidmet. Sachlich gehört es hinein in die Auseinandersetzung mit den Juden, eine Auseinandersetzung, die, angefangen von Tertullian, alle Jahrhunderte der Väterzeit und des Mittelalters durchzieht, in Spanien naturgemäß besonders aktuell war (man denke an Isidors Schrift De fide catholica adversus Iudaeos oder Ildefonsens de virginate perpetua beatae Mariae). Julian stellt an den Anfang ein Gebet, in dem die Lauterkeit seiner Gesinnung und das Bewußtsein der Verantwortung seines bischöflichen Amtes den schönsten Ausdruck findet. In der als Einleitung dienenden Widmung an Erwig legt er seine Aufgabe dar: so wie der Arzt das Geschwür ausschneide, um die gesunden Teile vor Schaden zu bewahren, so wolle er, Julian, die Gefahr für die Gläubigen beseitigen, die ihnen vom Irrtum der Juden drohe, die da glaubten, Christus sei noch nicht in die Welt gekommen; seine Ankunft werde im sechsten Weltalter erfolgen, die Menschheit befinde sich aber noch im fünften. Der Gedanke ist interes-

sant, zeigt er doch, wie selbstverständlich die auf Augustinus zurückgehende, von Isidor in der Chronik praktisch angewandte Lehre von den sechs Weltaltern bereits zum geistesgeschichtlichen Weltbild der Christen gehörte, daß auch die Gegner, eben die Juden, mit ihr argumentieren konnten.

Dies geschah allerdings in so schematischer Weise, daß sie zur Widerlegung geradezu herausforderte. Im ersten Buch versucht Julian auf Grund von Stellen des Alten Testamentes, die keine Zeitangaben enthalten, den Nachweis, daß Christus bereits geboren worden sei. Das zweite Buch legt mit Hilfe des Neuen Testamentes dar, daß die Apostel die „Fülle der Zeiten" nicht auf Grund chronologischer Berechnungen, sondern aus dem Zeugnis der Patriarchen und Propheten erkannt hätten. Damit ist der Weg frei für den Nachweis des sechsten Weltalters im dritten Buch, den Julian mit Hilfe einer Übersicht über die fünf ersten Weltalter führt, indem er zeigt, daß diese nicht durch feste Zahlen von Jahren, sondern nach dem Wechsel von Geschlechtern bestimmt wurden. Das war das geschickteste Argument Julians, er schaltete die Diskrepanz der Jahresberechnungen im Hebräischen und in der Septuaginta – die er allein gelten läßt – aus und legte das Gewicht auf die in den verschiedenen Übersetzungen übereinstimmende Reihe der Generationen.

Das Ganze ist wohl durchdacht und wohl gegliedert, die Sprache lebhaft, der Ton beschwörend, ja zuweilen aggressiv, doch verläßt Julian nie den Boden der sachlichen Argumentation, und bei aller Leidenschaft, mit der er für seine Überzeugung eintritt, hält er sich von Gehässigkeiten fern. Zeitbedingt, aus der Situation Spaniens im letzten Viertel des 7. Jahrhunderts erwachsen, ist die Comprobatio aetatis sextae über die Pyrenäenhalbinsel hinaus kaum bekannt geworden.

Gelegentlich einer Begegnung mit dem Bischof Idalius von Barcelona wahrscheinlich an Ostern des Jahres 688, aus Anlaß der fünfzehnten Synode zu Toledo, hatte Julian mit diesem ein Gespräch über den Zustand der Seele nach dem Tod geführt. Die Ergebnisse der gemeinsamen Betrachtung und die Fragen, die dabei offengeblieben waren, zeichnete er noch am gleichen Tage auf, um sie bei nächster Gelegenheit im Zusammenhang und erweitert zu behandeln. Das Werk, das auf diese Weise entstand, wohl die letzte größere literarische Arbeit Julians, ist das *Prognosticon futuri saeculi*[47], im Mittelalter oft *Liber prognosticorum* und ähnlich genannt. Vorangestellt hat Julian einen Widmungsbrief an Idalius, in dem er über die Entstehung des Werkes berichtet; das Antwortschreiben des Idalius ist in der Überlieferung manchmal angefügt.

[47] Dies bezeichnet Idalius (Migne PL 96, 458 C) als die von Julian gewählte Form des Titels.

Das Prognosticon gliedert sich in drei Bücher und bietet den ersten selbständigen Versuch einer systematischen Eschatologie, den die christliche Literatur kennt.

Ergäbe sich nicht schon aus dem Brief an Idalius, daß Julian nicht rein theoretisch, als gleichsam Unbeteiligter, über die letzten Dinge spekulierte, sondern im Tiefsten von dem Gegenstand seiner Betrachtung ergriffen war als einer, der die eigene und aller Menschen Zukunft aus der Offenbarung zu ergründen sucht, so erführe man dies aus dem Gebet, mit dem er das Prognosticon (wie schon die Comprobatio aetatis sextae) beginnt. Im ersten Buch handelt er sodann vom Tod, wie er in die Welt gekommen sei, wie und wozu der Christ die Todesfurcht überwinden könne und wie sich die Lebenden zu den Verstorbenen verhalten sollten. Buch II spricht vom Zustand der Seelen vor der allgemeinen Auferstehung; hier ist die Rede vom Paradies und von der Hölle, von der Art des höllischen Feuers und wie es sich vom Fegfeuer unterscheidet, vom Purgatorium selbst und von dem Ort, an dem sich die Patriarchen aufhielten, bevor der Erlöser „abgestiegen zu der Hölle"; von der Unvollkommenheit der Gottesschau auch der Seligen vor ihrer leiblichen Auferstehung, von der Erkenntnisfähigkeit der Seele und dergleichen mehr. Das dritte Buch erörtert die Auferstehung der Toten, handelt vom Gericht und vom Weltuntergang, von Hölle und Himmel. Julian will, wie er betont, nichts Neues bringen, sondern die Lehre der Schrift und der Väter, also die kirchliche Tradition zusammenfassend und übersichtlich darbieten. Manche Kapitel sind in der Tat nichts anderes als ein Mosaik aus Väterstellen und Bibelzitaten. In der Regel aber geht Julian so vor, daß er zunächst seine Gedanken zu einer bestimmten Detailfrage äußert und sie dann aus der Tradition, zuweilen mit Angabe der Fundstelle, belegt. Unter den benützten Zeugen erscheinen neben der Bibel selbst am häufigsten (soweit nachgewiesen) Augustinus mit verschiedenen Schriften und der zu Anfang des 6. Jahrhunderts nach Südgallien emigrierte Afrikaner Julianus Pomerius (de vita contemplativa). Das Werk macht den Eindruck einer wohlüberlegten und wohlbegründeten Abhandlung. Mit der Absicht aber, dem Leser die verstreuten Äußerungen der Kirchenväter und die Lehren der Heiligen Schrift über die letzten Dinge zusammengefaßt und übersichtlich vorzulegen und zu erklären, verbindet er das pastorale Anliegen, den Leser zur Besinnung und Einkehr zu mahnen gemäß dem Wort der Schrift (Eccli. 7,40): *Memorare novissima tua et in aeternum non peccabis.*

Das Prognosticon erlangte eine Verbreitung wie kein anderes Werk Julians; man hat es seit der Karolingerzeit wohl in den meisten größeren Bibliotheken auf dem Festland besessen. Jahrhundertelang hat niemand mehr eine ähnlich umfassende Behandlung der gesamten Eschatologie gewagt, und so dürfte das Prognosticon die Vorstellungen des Mittelalters

von den letzten Dingen mindestens bis in die Zeit der Scholastik entscheidend beeinflußt haben.

Außer den genannten hat Julian noch eine Reihe theologischer Schriften verfaßt. Einzelne von ihnen geben bereits durch den Titel die auch schon in den behandelten Werken beobachtete Vorliebe Julians für den Kirchenvater Augustinus zu erkennen, wie der (verlorene) *Liber sententiarum* (Exzerpte aus Augustins Psalmenkommentar) oder die (ebenfalls nicht erhaltenen) *Excerpta de libris s. Augustini contra Julianum haereticum collecta.* Ferner bemühte sich Julian um die Verbesserung und Ausgestaltung der spanischen Liturgie, indem er einen *Liber missarum,* also ein Sakramentar, in vier Teilen anlegte, teils alte Formulare revidierend, teils neue hinzufügend, und einen *Liber orationum* für die Kirche von Toledo, bei dem er in gleicher Weise verfuhr. Von den erwähnten Schriften sind nur einige erhalten; eine recht ausführliche Liste verdanken wir Julians Nachfolger Felix von Toledo, der ihm eine im übrigen ziemlich kurze Biographie gewidmet hat.

Nicht von Felix erwähnt wird ein grammatisches Werk, dessen Authentizität darum auch nicht über jeden Zweifel erhaben ist. In dem einzigen in etwa als vollständig zu bezeichnenden Druck von Lorenzana (1797) wird das Werk *Ars grammatica poetica rhetorica* genannt; die nicht eben reiche handschriftliche Überlieferung geht stark auseinander, es fehlt eine befriedigende Untersuchung. Die recht ausführliche Grammatik, wie üblich nach dem Schema der Ars maior des Donatus angelegt, ist in die Form eines Dialogs zwischen Lehrer und Schüler gekleidet und verdient in zweifacher Hinsicht Beachtung. Einmal, weil Julian außer zahlreichen Belegen, die er entweder unmittelbar antiken Werken entnimmt oder aus Grammatikern, d. h. aus zweiten Hand zitiert, mehr als 150 Stellen anführt, die sonst nicht nachgewiesen werden konnten. Zum andern, weil er — insbesondere in dem Kapitel *de figuris* — Belege aus der lateinischen Bibel anzieht und so, eine Anregung des von ihm so hoch geschätzten Augustinus aufgreifend, den Wert der Grammatik für die Bibelexegese an praktischen Beispielen demonstriert. Noch mehr für diese Art von „Verchristlichung"; der Grammatik hat dann nur wenig später am andern Ende der lateinischen Welt der Angelsachse Beda getan — ob unter dem Einfluß Julians, bleibt vorerst offen, jedenfalls ist die Grammatik sehr früh nach England gekommen; sie wurde bereits von Julians Zeitgenossen Aldhelm († 709) vielfach benützt. Häufig freilich war sie nie, auch auf dem Kontinent führen die Spuren der Kenntnis und Benützung nicht über die Karolingerzeit hinaus.

In der M e t r i k, auf die Julian in seinem grammatischen Werk ebenfalls zu sprechen kam, hielt er sich an die überkommenen Lehren. Daß das kein blindes Nachschreiben, sondern Ausdruck einer bewußten Haltung war, lehrt eine kleine *poetische Epistel* an einen sonst nicht bekannten spanischen Bischof Modoenus, in der sich Julian sehr entschieden gegen die rhythmische Dichtung zugunsten der metrischen ausgesprochen hat. Es ist wiederum Beda gewesen, der einen Schritt weiterging und als erster die rhythmische Dichtung auch in die Theorie aufnahm.

Julian von Toledo hat sich in seinem relativ kurzen Leben — er ist nur etwa 40 Jahre alt geworden — zumal in dem Jahrzehnt seines bischöflichen Wirkens zur führenden Persönlichkeit im geistigen und kirchlichen Leben Spaniens entwickelt, zur letzten großen Gestalt des westgotischen Reiches. Der Erzbischof von Toledo, der seine Metropole zur ersten des Reiches gemacht hatte, bildet hinsichtlich seiner Stellung im geistigen und literarischen Leben gewissermaßen den Gegenpol zu Isidor von Sevilla. Wie Isidor durch sein gelehrtes Wirken die Blütezeit eigentlich erst heraufgeführt hatte, so hat Julian die geistige Kultur Spaniens an ihrem Ende noch einmal in großartiger Weise repräsentiert. Als Gelehrter steht er an Vielseitigkeit dem Bischof von Sevilla nur wenig nach. Im Gegensatz zu dem fast immer zurückhaltenden, mit seiner eigenen Person zurücktretenden Isidor aber hat Julians kraftvolle Persönlichkeit, sein in der Jugend ungestümes, vor leidenschaftlicher Parteinahme nicht zurückschreckendes Temperament, das erst die kurze Reifezeit der Bischofsjahre bändigte und klärte, sich immer wieder Ausdruck zu schaffen gewußt. Und er ist im Vergleich zu Isidor wohl der tiefere Denker gewesen. Die Vorliebe für Schriften Augustins kommt nicht von ungefähr, und vielleicht offenbart sich die geistige Nähe, ja Verwandtschaft Julians mit dem großen Kirchenvater nirgends so deutlich wie dort, wo er ganz persönlich redet: im Brief an Idalius zum Prognosticon und in den zwei Gebeten, die wir von ihm haben, zumal in dem zur Comprobatio aetatis sextae. Die gewiß der Gelehrsamkeit nicht entratende, aber doch mehr zum Nachdenken neigende Art Julians gibt seinen Werken ein in vielem individuelles Gepräge. Gewiß, auch Julian betont mehr als einmal, daß er — zumal als Theolog — nichts Neues bieten wolle, und vielleicht erweisen gründlichere Untersuchungen noch das eine und andere Werk als Kompilation. Das ist Julians Tribut an seine Zeit, deren Gelehrte und Schriftsteller gerade mit solchen Äußerungen und Formen zu erkennen geben, daß sie Antike und Patristik als vergangene Epochen betrachteten und sich selbst einer neuen Zeit zugehörig fühlten, der es wohl anstand, sich auf die Alten zu berufen. Was Julian vor andern auszeichnet, ist sein schriftstellerisches Talent. Daß es in dem historischen Jugendwerk unverhüllter hervortritt als in den späteren Schriften, liegt zuvörderst wohl am Gegenstand; es sei dahingestellt, wie weit etwa jenes „Zeitbewußtsein", das erst in dem Reiferen sich bilden mochte, mit im Spiele war. Zum Talente trat die vorzügliche Schulung des Stiles an antiken Mustern (die auch in der Jugend sich

stärker geltend macht als in den Werken der Bischofsjahre, wo schon auf Grund der Gegenstände das patristische Element die Stelle des antiken einnimmt). Was immer aber Julian schreibt, erweist ihn als einen Autor von hohem Rang. Er beherrscht die Mittel der sprachlichen Kunst, hat in dem Jugendwerk zumal die Kunstmittel der Rhetorik nicht verschmäht und sogar den Prosarhythmus angewandt (in der Einleitung). Aber er blendet nicht durch Formulierungen, sondern überzeugt durch die Klarheit der Gedanken und wirkt durch eine trotz gelegentlicher spanischer Eigentümlichkeiten bemerkenswert reine Sprache.

Was neben Julian steht oder nach ihm kommt, sind, zumindest in literarischer Hinsicht, unbedeutende Erscheinungen und Epigonen. So etwa Julians Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhl, Felix von Toledo, der dem Buch de viris illustribus des Ildefons, das Julian schon mit dem Elogium Ildefonsi erweitert hatte, die bereits erwähnte kurze, aber wegen ihres Schriftenverzeichnisses wertvolle Biographie Julians anfügte.

Auf etwas höherer Stufe in der literarischen Rangordnung steht ein älterer Zeitgenosse Julians, der Bischof Taio von Saragossa (651 bis 683), der Nachfolger des Braulio. Sein Hauptwerk sind fünf Bücher *Sententiae,* eine Art theologischer Summe auf Grund von Exzerpten aus Kirchenvätern, wie sie schon Isidor verfaßt hatte. Die eigene Leistung Taios besteht fast nur in der Sammlung und Gliederung des Stoffes. Das erste Buch handelt über die Trinität, über die Schöpfung und die göttliche Weltregierung; Buch II über die Menschwerdung Christi, über Kirche und Kirchenregierung; Buch III über sittliches Leben und Tugenden, im vierten Buch ist die Rede von Sünden und Lastern, im fünften schließlich über die Sünder, über den Antichrist, über Gericht und Verdammnis. Der elementaren Form der Sententiae entsprechend, stehen die Exzerpte meist unverbunden und unverändert nebeneinander. In der Mehrzahl stammen die zum Teil recht umfangreichen Auszüge aus Werken Gregors des Großen, zumal den Moralia in Iob, der Regula pastoralis und den Ezechielhomilien, in weit geringerem Maße hat Taio Schriften Augustins benützt. Das Werk fand nur geringe Verbreitung; seine Benützung im Diadema monachorum des Smaragd von St. Mihiel[48] im frühen 9. Jahrhundert ist eine seltene Ausnahme.

Mit Gregor dem Großen ist Taio nach alter Überlieferung in besonderer Weise verbunden. König Chindasuinth, neben Sisebut der am meisten für literarische Dinge interessierte Gotenkönig, soll Taio nach Rom geschickt haben, damit er dort diejenigen Bücher der Moralia in Iob besorge,

[48] Hiezu F. Rädle, Smaragd von St. Mihiel, München 1974, S. 18 u. 75.

die Leander von Sevilla nicht nach Spanien mitgebracht hatte, und die infolgedessen hier nicht vorhanden waren. Man habe aber die Bücher auch im Archiv von Sankt Peter nicht finden können; da sei der Ort ihrer Aufbewahrung dem Taio durch eine Vision geoffenbart worden. Diese Geschichte, die sogenannte *Visio Taionis,* steckt in einer spanischen Fortsetzung der Chronik Isidors vom Jahre 754; in leicht veränderter Form ist die Erzählung unter dem Titel *de inventione librorum Moralium* seit dem 11. Jahrhundert häufig an die Spitze von Abschriften der Moralia gestellt und mit diesen weit verbreitet worden.

Es waren vornehmlich die Bischofsstädte im Kerngebiet des Westgotenreiches, in denen sich das geistig-literarische Leben zu so reicher Blüte entfaltete. Der Nordwesten der Pyrenäenhalbinsel, das Gebiet des ehemaligen Suebenreiches, das im Jahre 585 von den Westgoten unterworfen wurde, konnte mit dieser Entwicklung nicht Schritt halten, und soweit man literarische Erzeugnisse aus dem Gebiete kennt, haben sie durchweg geistlich-kirchlichen Inhalt. So ist der Bischof Fructuosus von Bracara († 665), als Gründer mehrerer Klöster um seinen Sprengel hochverdient, vornehmlich als Verfasser von Mönchsregeln bedeutend, die in den Klöstern Galäziens vielfach bis ins elfte Jahrhundert gegolten zu haben scheinen. Aber schon die Echtheit eines dem Fructuosus neuerdings zugeschriebenen Hymnus in rhythmischen sapphischen Strophen auf den afrikanischen Martyrer Cucuphas, dessen Leib in Barcelona ruhte, ist höchst zweifelhaft. Den Abt Valerius von Bierzo (Valerius Bergidensis), der bis 695 gelebt hat, kennen wir als Autor einer Reihe von asketisch-erbaulichen Schriften durchweg sehr geringen Umfangs, einer hagiographischen Kompilation und einer Gruppe von asketischen Gedichten in sehr eigenartigen Rhythmen, vorwiegend Langzeilen, fast rhythmischer Prosa, diese vielfach unter dem Titel *Epitameron,* den man sich wohl als Verballhornung aus Heptameron unter dem Einfluß von Epitaphium oder Epigramma zu erklären hat. Es ist derselbe Valerius, der in einem Brief die Pilgerreise einer spanischen Nonne namens Aetheria oder Egeria zu den heiligen Stätten rühmt und uns damit wahrscheinlich den Namen der Verfasserin der unvollständig und anonym erhaltenen als kulturgeschichtliche Quelle wie als sprachliches Denkmal gleich wertvollen *Peregrinatio ad loca sancta* (der sogenannten *Peregrinatio* oder *Itinerarium Egeriae)* überliefert hat.

Unter den bisher betrachteten Denkmälern der lateinischen Literatur des westgotischen Spanien nahm den breitesten Raum die Prosa ein; was sich im Werk einzelner Autoren wie Eugenius von Toledo an Dichtung fand, war allenfalls Kleindichtung nach antiker Manier. Völlig ver-

stummt ist die epische Dichtung, an der Spanien in frühchristlicher Zeit mit den Werken des Iuvencus und namentlich des Prudentius bedeutenden Anteil gehabt hatte. Um so wichtiger und eigenartiger sind die Leistungen Spaniens auf dem Gebiete der geistlichen Poesie, näherhin der Hymnendichtung.

H y m n e n d i c h t u n g ist liturgische Dichtung. In Spanien hatte sich mindestens seit dem späten sechsten Jahrhundert eine eigene, von der römischen abweichende Liturgie ausgebildet. Man bezeichnet sie als altspanische, auch als gotische, am häufigsten als m o z a r a b i s c h e Liturgie. Mozaraber sind die unter arabischer Herrschaft lebenden Christen (musta'rib), die Bezeichnung der Liturgie wird ungenau auch auf die Zeit vor der arabischen Eroberung ausgedehnt. Ihre erste Darstellung fand die mozarabische Liturgie durch Isidor von Sevilla; unter den großen Bischöfen des siebenten Jahrhunderts entfaltete sie ihre volle stilistische und theologische Blüte. Ihr Hymnenschatz ist besonders reich; neben der später zu behandelnden irischen Hymnendichtung bildet die mozarabische das einzige Beispiel einer n a t i o n a l e n Poesie im lateinischen Mittelalter.

Selbstverständlich waren nicht alle in der altspanischen Kirche gebrauchten Hymnen westgotischen bzw. mozarabischen Ursprungs; eine Anzahl gehörte zum allgemeinen Bestande, z. B. Hymnen des Ambrosius, Sedulius, Venantius Fortunatus; auch eine Reihe von Hymnen des Prudentius (zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts), zum Teil gekürzt und adaptiert, findet sich unter ihnen. Die eigentlich mozarabischen Hymnen sind bis auf ganz wenige Stücke anonym; der Bestand an alten Hymnen verteilt sich auf mehrere Jahrhunderte, und ihre Erforschung steckt noch in den Anfängen, so daß vorerst nur einige allgemeine Charakteristika gegeben werden können.

Auffällig ist zunächst eine Besonderheit, die auf dem spanischen Ritus beruht: es gibt Hymnen für zwölf Tagzeiten (gegenüber acht Horen der römischen Liturgie). Eigentümlich sind sodann die Hymnen für besondere Gelegenheiten: zum Geburtstag eines Bischofs oder eines Königs (solche Tage finden sonst nirgends Berücksichtigung in der Liturgie), beim Ausrücken eines Heeres, in verschiedenen Notlagen, in Zeiten übermäßigen Regens oder anhaltender Dürre, in Kriegszeiten und dergleichen; es gibt einen Hymnus für Kranke und de nubentibus, also eine Art christliches Epithalamium. Vielleicht hat man sich diese ausgesprochene Lebensnähe, diese besondere Rücksicht auf das Leben in der Welt damit zu erklären, daß das spanische Officium nicht wie das römische Stundengebet aus dem monastischen hervorgegangen ist. Was die Form betrifft, so finden sich Hymnen in antiken Versmaßen, Übergangsformen zu akzentuierenden und rein akzentuierende Hymnen mit Reim; diese drei Gruppen dürften in etwa der Abfolge der Entstehungszeit entsprechen. Der Formenschatz

im einzelnen ist recht mannigfaltig, doch überschaubar, alle lassen sich, auch die rhythmischen, unschwer auf Nachahmung antiker Formen zurückführen, wobei indessen gewisse Eigentümlichkeiten immer wieder auftreten. Nächst der ambrosianischen Strophe, die auch hier vorherrscht (etwa die Hälfte), findet sich besonders häufig der Fünfzehnsilbler (8 —$_{\cup}$7$_{\cup}$—) entsprechend dem trochäischen Septenar, und zwar so, daß gewöhnlich drei Verse sich zu einer Strophe vereinigen[49]; fast ebenso beliebt sind Zwölfsilbler, dem iambischen Senar entsprechend, gewöhnlich je fünf (ausnahmsweise vier) zu einer Strophe vereinigt[50], und sapphische Strophen bzw. rhythmische Nachbildungen von solchen[51]; auch „Asklepiadeen"[52], seltener schon Elfsilbler[53], deren Klangbild den katalektischen daktylischen Tetrameter imitiert, ausnahmsweise Acht- oder Siebensilbler mit fallendem Schluß (akatalektischen bzw. katalektischen trochäischen Dimetern nachgebildet), in vier- oder fünfzeiligen Strophen[54]. Charakteristisch, wenngleich nicht allzu häufig, sind weiterhin die Akrosticha[55] und Abecedare[56]. Den formalen Merkmalen wäre beizufügen, daß der Wortakzent vielfach auch am Versschluß sehr frei behandelt wird.

Der Versuch, die Eigenart einer großen, noch dazu so wenig untersuchten Gruppe von Hymnen mit wenigen Worten anzudeuten, ist ja wohl von vornherein ein fragwürdiges Unterfangen; darf er dennoch gewagt werden, so läßt sich etwa folgendes sagen: die mozarabischen Hymnen zeichnen sich im allgemeinen nicht durch die Schönheit poetischer Bilder und Vorstellungen aus (die man in der Hymnendichtung ganz allgemein nicht als Kriterium anzusehen hat), auch wird man wenige Stücke finden, die durch Tiefe der Gedanken, wie sie aus einer besonders meditativen Haltung erwachsen könnten, die Aufmerksamkeit fesseln. Es ist, aufs ganze gesehen, eine eher nüchterne, das Sachliche hervorhebende geistliche Dichtung, die in den Hymnen auf Heilige in der Regel einfach den Lebensweg oder das Martyrium erzählt, in den Liedern zu andern Festen und Gelegenheiten die Grundgedanken oder das bestimmte Anliegen in

[49] Anal. hymn. 27 nr. 8, 38, 81, 86, 98–101, 104, 116, 119, 122, 123, 128, 135, 138, 139, 144, 146, 149, 158–160, 168, 173, 188, 192, 193, 197, 209.

[50] nr. 28, 37, 87 (Braulio), 97, 102, 105, 111, 126, 130, 141, 142, 155, 162, 164–167, 190, 191, 199; Viererstrophen 29 und 33.

[51] nr. 18, 25, 27, 32, 90, 93–95, 106, 110, 129, 131, 151, 163, 171, 174, 184, 187, 189, 208.

[52] Erstes asklep. Metrum: nr. 85, 15, 118, 120, 127, 137, 147, 169, 175; zweites: nr. 112, 113, 124, 57, 179, 195 und die eigentümliche Verbindung zweier asklep. Verse mit einem Pherecrateus: nr. 119.

[53] nr. 76, 96, 143, 145, 200–206.

[54] 4 x 7—$_{\cup}$: nr. 72, 73; 5 x 8—$_{\cup}$: nr. 133.

[55] In verschiedenen Formen und Anwendungen: nr. 97, 105, 113, 119, 130.

[56] Nr. 9, 108, 178.

leicht faßlicher Weise ausspricht und so wohl auch weiteren Kreisen den Zugang nicht verschloß: Kirchenlieder in liturgischer Bindung.

Die mozarabischen Hymnen lebten mit der Liturgie, die ihnen den Rahmen gab, weiter bis ins elfte Jahrhundert. Unter Papst Gregor VII. wurde (1085) der altspanische Ritus unterdrückt und mußte dem römischen weichen. Nach dem Abschluß der Reconquista gelang dem berühmten Kardinal und Erzbischof Ximenes ihre Wiederbelebung in Toledo (wo seither in einer Kapelle des Domes die Messe täglich nach mozarabischem Ritus gefeiert wurde). Ximenes veranlaßte neben der Veröffentlichung des altspanischen Sakramentars auch die des mozarabischen Breviers, die in seinem Auftrag der Toletaner Kanonikus Alfonso Ortiz besorgte (erschienen 1502). Mit diesem Brevier sind die mozarabischen Hymnen erstmals wieder bekannt geworden; man kennt heute auch einige wenige Handschriften, doch ist für eine Reihe von Hymnen die (fehlerhafte) Ausgabe von Ximenes-Ortiz unsere einzige Quelle.

Schon in der Zeit Julians von Toledo machen sich im geistigen Leben Spaniens gewisse Ermüdungserscheinungen bemerkbar. Das große Jahrhundert der Blüte war abgelaufen, als in den Jahren 711 bis 713 das Westgotenreich zur leichten Beute der Araber wurde. Für die lateinische Literatur bedeutete die Eroberung keine Katastrophe. Sie lebte weiter, wenn es auch für lange Zeit keine bedeutende Erscheinung mehr gab; abgeschnürt vom übrigen Kontinent fristete sie ein weitgehend isoliertes Dasein, und an dem großen Aufschwung des geistigen Lebens in der Karolingerzeit hat Spanien selbst keinen Anteil genommen.

Drittes Kapitel

GALLIEN

Während auf der Pyrenäenhalbinsel der Übergang zum Mittelalter im literarischen Leben durch eine deutliche Zäsur markiert erscheint, fehlt in Gallien ein solcher Einschnitt durchaus. Seit etwa 400 waren die Stürme der Völkerwanderung über Gallien hereingebrochen. Kaum war es gelungen, die Franken am Niederrhein, die Alemannen am Oberrhein anzusiedeln, als Alanen, Wandalen und Quaden den Strom überschritten und Gallien überfluteten (406). Bald darauf ließen sich die Burgunder am Mittelrhein nieder (413), versuchten aber schon zwei Jahrzehnte später in die Provinz Belgica vorzudringen. Ihrer Niederlage durch die hunnischen Söldner des Aetius (436) folgte die Ansiedlung der Reste des Volkes an der Rhône (443). Inzwischen waren die Westgoten nach Gallien gezogen und in Aquitanien angesiedelt worden (418). Alle diese Völkerverschiebungen, zu denen noch der nur kurze Zeit währende Einbruch der Hunnen (451) kam, dem die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern das Ende bereitete, mußten die Kultur Galliens aufs schwerste erschüttern. Gleichwohl gab es literarisches Leben, man kann sogar von einer gewissen Blüte des Schrifttums sprechen. Es sind die Jahre, da Salvianus in Marseille es wagt, in den grellen Farben seines Zeitgemäldes der römischen Provinzbevölkerung den Spiegel vorzuhalten und ihrer morsch gewordnen Überkultur die gesunde Jugendkraft der Eroberer vor Augen zu stellen; es sind die Jahre, da Sidonius Apollinaris auch als Bischof von Clermont-Ferrand die spätantike Formkunst pflegend künstliche Briefe stilisiert und ebenso routiniert wie oberflächlich Gedichte verfaßt; da in Vienne der gebildete und besinnliche Claudianus Mamertus dem Problem der Seele nachzugehen sucht, in diesem ein Gegner des gelehrten und eigenwilligen Bischofs Faustus von Reiji in der Provence, eines gebürtigen Briten, dem die Seele ein körperhaftes Geschöpf ist, der sich aber auch über Trinität und Gnade, gegen Arianer und andere Häresien äußert und selbst als Semipelagianer angegriffen wird; da Gennadius in Marseille außer seinem vielzitierten Schriftstellerkatalog eine Reihe vorwiegend dogmatischer, gegen verschiedene Häresien gerichteter Schriften verfaßt, neben manchen anderen, die hier nicht zu nennen sind. Diese Literatur ist

noch rein spätantik bzw. patristisch. Die Verselbständigung des Burgunderreichs und des westgotischen Reiches von Toulouse nach dem Tode des Aetius († 454), vor allem aber die Errichtung des fränkischen Reiches, die Beseitigung der Reste der Römerherrschaft um Soissons und die Eroberung des Gebietes von der Somme bis zur Loire durch Chlodwig (486/87) sind natürlich wesentliche Voraussetzungen der mittelalterlichen Welt, doch macht sich in der Literatur zunächst noch keine tiefergreifende Veränderung bemerkbar. Schriftsteller wie Julianus Pomerius mit seinem mehrfach erwähnten Lehr- und Erbauungsbuch de vita contemplativa oder Dichter wie der Bischof Alcimus Avitus von Vienne († 518), der als erster die Erzählung vom verlorenen Paradies und die biblische Geschichte bis zum Durchzug des Volkes Israel durch das Rote Meer in epischer Form poetisch gestaltet hat, oder ein Mann wie der Bischof Caesarius von Arles († 542), der große Volksprediger Galliens, sind eindeutig der frühchristlichen Epoche zuzurechnen.

Es wäre nicht einmal der Umstand, daß sich die Literatur seit Errichtung des Frankenreichs aus diesem weitgehend zurückgezogen zu haben scheint — die namhafteren Autoren gehören alle nach Burgund oder in den westgotischen Süden — besonders signifikant, weil diese Gebiete von jeher im geistig-literarischen Leben eine wichtigere Rolle gespielt haben, zeigte nicht die weitere Entwicklung seit etwa der Mitte des sechsten Jahrhunderts, daß es die Franken offenbar nicht verstanden haben, wie andere germanische Völker — man denke an die Westgoten in Spanien, die Langobarden in Italien, die Wandalen in Afrika — nach der Eroberung und einer Phase des mit allerhand Unruhen und Schwierigkeiten verbundenen Bemühens um einen Ausgleich mit der einheimischen Bevölkerung einen kulturellen Aufstieg herbeizuführen. Die ersten zweieinhalb Jahrhunderte des fränkischen Reichs sind durch fortschreitende Verwilderung und steten Niedergang auf nahezu allen Gebieten des geistigen Lebens gekennzeichnet. Nirgends spiegeln sich diese Vorgänge deutlicher als in der lateinischen Sprache und Literatur dieser Jahrhunderte.

Niedergang und Verfall bedeuten nicht einfach ein Aufhören der Literatur und sonstiger geistiger Betätigung. Im Gegenteil. Mitunter entsteht sogar der Eindruck besonderer Aktivität. Aber es fehlt die rechte Ordnung, das Maß, der Sinn für Proportionen. Die Barbarei äußert sich in einem oft krassen Mißverhältnis zwischen dem Anspruch, den man glaubt erheben zu können, und den Fähigkeiten, welche man besitzt. So läßt sich in manchen Denkmälern der Zeit, beispielsweise in Briefen, eine übertriebene Anwendung bestimmter rhetorischer Figuren beobachten, während auf der andern Seite schon die elementare Voraussetzung des sprachlichen Kunstwerks, die sichere Kenntnis der Sprache und die Beherrschung ihrer Grammatik, nicht mehr erfüllt ist.

Äußert sich in Gallien der Bruch mit der Antike im augenfälligen Hervortreten von Verfallerscheinungen, so ist einer der ersten von den mit Namen bekannten, welche der neuen Zeit zugerechnet werden müssen, ein Merowinger, ein König: C h i l p e r i c h I. von Neustrien (561—584). Es sind nicht hervorragende Herrschertaten, um deren willen die Geschichte seinen Namen bewahrt hat, sondern der Rachekrieg, den seine Schwägerin Brunichilde, die Gemahlin König Sigiberts von Austrasien, entfesselte, nachdem Chilperich auf Anstiften seiner Nebenfrau Fredegunde seine legitime Gattin Galswintha, Brunichildens Schwester, hatte ermorden lassen. Im übrigen war Chilperich ein an geistigen Dingen interessierter Mann. Nach dem Zeugnis seines Zeitgenossen Gregor von Tours hat er theologische und grammatische Schriften verfaßt, von denen sich indessen nichts erhalten hat. Wir wissen auch nichts Näheres über jene „zwei Bücher" in Versen, die der König — nach demselben Gewährsmann — „in Nachahmung des Sedulius" *(quasi Sidulium meditatus)*[1], gedichtet hat. Auf uns gekommen ist allein ein *Hymnus* auf den heiligen Medardus von Soissons. Der Dichter Venantius Fortunatus (er ist gleich nachher zu behandeln), liebenswürdig und, wenn's um einen hohen Herrn ging, der einem das Leben erleichtern oder sauer machen konnte, auch um eine Schmeichelei nicht verlegen, lobte den König. Gregor von Tours, der Geschichtschreiber, aus verschiedenen Gründen auf Chilperich nicht sehr gut zu sprechen, rümpfte die Nase über den königlichen Poeten: seine Verse seien schwach und könnten nicht stehen, weil der König aus Unwissenheit immer eine kurze Silbe dort gesetzt habe, wo eigentlich eine lange hätte stehen sollen. Die letztere Äußerung bezog sich wohl auf die nicht erhaltene vorhin genannte Dichtung nach dem Muster des Sedulius, die wir uns demnach als ein vielleicht hagiographisches Gedicht in verunglückten Hexametern werden zu denken haben. Der Medardushymnus hat als metrisches Urbild den trochäischen Septenar; daraus ist eine Dichtung geworden, die mit älteren Hymnen kaum mehr verglichen werden kann (im allgmeinen ergeben sich Fünfzehnsilbler):

Deus mirande, virtus alma in sanctis proceribus,
armatus saltim currit aulis undique coetus gentium.

Du wunderbarer Gott! erhabne Kraft in deinen heiligen Recken!
In Waffen eilt mit Sprüngen herbei rings aus der Halle die Heerschar der Völker.

Auch sprachlich finden sich Extravaganzen, von denen schon die zitierten Anfangsverse eine Probe geben: das Ergebnis eines Anspruchs, mit dem die Kenntnisse in keiner Weise mehr Schritt zu halten vermögen. Es ist wohl mit Recht vermutet worden, daß Chilperich im Bereich seiner Macht

[1] Gregor. Tur. hist. 6,46 (p. 520,6 Krusch-Levison).

seine Hymnen auch singen ließ[2]. Als Curiosum sei angemerkt, daß der König auch das lateinische Alphabet um drei Buchstaben zu erweitern befahl.

In diese barbarisch werdende Welt kommt ein Mann, ein Dichter, der an der Grenzscheide steht zum fränkischen Mittelalter: Venantius Fortunatus. Aber er ist kein Gallier, kein Franke.

Venantius Honorius Clementianus Fortunatus, wie sein voller Name lautet[3], stammt aus der Gegend von Treviso im östlichen Oberitalien und empfing seine Bildung in dem mit antiker Tradition gesättigten Ravenna. Aus Dankbarkeit für die Heilung von einem Augenleiden, die er dem heiligen Martin von Tours zuschrieb, vielleicht auch, um dem drohenden Einfall der Langobarden in Italien zu entgehen, verließ er um 565 seine Heimat in der Absicht, zum Grab des Heiligen nach Tours zu pilgern. Er nahm sich Zeit zu dieser Wallfahrt. Sein Weg führte ihn über die Alpen nach Bayern — er ist der erste, der die Baioarii nach der Landnahme in ihren neuen Wohnsitzen zwischen Inn und Lech erwähnt[4] — nach Augsburg, Mainz, den Rhein abwärts bis nach Köln, die Mosel aufwärts nach Trier, nach Metz, Verdun, Reims, Paris und Soissons, schließlich ans Ziel der Pilgerreise, nach Tours. In Poitiers endlich ließ er sich nieder. Hier lernte er zwei vornehme Damen kennen, die Witwe Chlothars I., Radegunde, eine thüringische Prinzessin, die sich ins Kloster zurückgezogen hatte, und deren Pflegetochter Agnes, die bald nach seiner Ankunft in Poitiers zur Äbtissin erhoben wurde. Aus der Bekanntschaft entwickelte sich ein freundschaftliches Verhältnis; die beiden Frauen verwöhnten den liebenswürdigen Poeten, der sich gern verhätscheln ließ und sich dafür mit zierlichen Billets bedankte. Auch mit Gregor von Tours, dem Geschichtschreiber der Franken, verband den Dichter Freundschaft. Als zwanzig Jahre nach seiner Ankunft, etwa 587, Radegunde und Agnes kurz nacheinander starben, ging Fortunatus wieder auf Reisen. Gegen Ende seines Lebens ist er noch Bischof von Poitiers geworden. Er starb bald nach 600.

Über seine Tätigkeit als Bischof wissen wir nichts. Fortunatus lebt fort als Dichter.

Er hat die verschiedensten Gattungen der Poesie gepflegt, und sein umfangreicher Nachlaß ist nicht ganz leicht zu überblicken. Der Überlieferung entsprechend gliedert sich das Gesamtwerk in elf Bücher *Carmina*, d. h. vermischte Gedichte; zu ihnen gehören als Appendix einige dreißig gesondert überlieferte Gedichte. Die weitaus überwiegende Mehrzahl ist

[2] W. Bulst, Hymni latini antiquissimi LXXV. Psalmi III, Heidelberg 1956, S. 19.
[3] Er selbst nennt sich gewöhnlich kurz Fortunatus.
[4] Vita s. Martini IV 644; Carminum praef. (p 2,4 Leo).

in elegischen Distichen abgefaßt, nur ausnahmsweise finden sich andere metrische Formen. Das umfangreichste Werk ist ein Epos auf den heiligen Martin in vier Büchern; dazu kommen einige Heiligenleben in Prosa.

Man hat Fortunatus einen Gelegenheitsdichter genannt[5], und diese Charakterisierung trifft für den größten Teil seines Werkes zu. Aber über die meisten seiner spätantiken Vorgänger hebt ihn eines hinaus: die Gedichte des Fortunatus sind nicht Produkte der Studierstube, und das gelehrte Element spielt in ihnen eine ganz untergeordnete Rolle. Seine Poesie kommt aus dem Leben und Erleben; sie besitzt daher — das Epos ausgenommen — einen originellen, persönlichen Charakter.

Schon in Ravenna hat Fortunatus zu dichten begonnen; wir besitzen aus dieser Zeit noch ein paar Gedichte auf Kirchen und ihre Patrone. Auch in späteren Jahren hat er des öfteren Gedichte dieser Art verfaßt; soweit er dabei den Erbauer oder Stifter der Kirche nennt, mag das ein Hinweis darauf sein, daß die betreffenden Stücke für das Fest der Kirchenweihe bestimmt waren. Die eigentliche Entfaltung seiner Poesie aber brachte die Pilgerreise und der Aufenthalt in Gallien.

Es waren keine großen Ereignisse, die er unterwegs erlebte; aber wenn ihn eine kleine Begebenheit zur poetischen Darstellung reizte, so wußte er sie mit sicherem Griff und sehr lebendig zu gestalten. Dabei scheint es ihm nicht so sehr auf das erzählerische Moment angekommen zu sein als vielmehr auf das Erfassen einer Situation oder eines bestimmten Verhaltens. Die Schilderung eines Mißgeschickes auf der Reise z. B. — der Koch des Königs war mit dem Moselschiff abgefahren, ohne den wartenden Fortunatus mitzunehmen, so daß dieser die Reise bei strömendem Regen in einem winzigen Boot fortsetzen mußte[6] — konnte an sich schon den Hörer amüsieren; Fortunatus aber nimmt im Grunde die Erzählung nur zum Anlaß, das Verhalten des Betroffenen, also seine eigene Reaktion mit Witz und Humor zu schildern.

Nicht immer freilich vermochte sich die Eigenart des Dichters in gleicher Weise zu entfalten. Als sich im Jahre 567 König Sigibert von Austrasien mit der westgotischen Prinzessin Brunichilde vermählte, dichtete Fortunatus ein Hochzeitslied[7]. Das Gedicht hält sich so sehr an das Vorbild profanantiker Epithalamien, wie wir sie aus später Zeit von Statius, Ausonius, Claudianus, Dracontius und Sidonius Apollinaris besitzen, daß Fortunatus gegen seine Gewohnheit eine durchaus heidnische Vorstellungswelt beschwört, wenn auch nur im Dienste der poetischen Gestaltung: da treten Cupido und Venus auf und künden das Lob des Königs und der Braut.

[5] W. Meyer, Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus. Berlin 1901.
[6] carm. VI 8. [7] carm. VI 1.

Eines der bekanntesten Gedichte Fortunats behandelt eine Reise auf Mosel und Rhein von Metz bis Andernach, die er im Gefolge König Sigiberts mitgemacht hatte[8]. Als frühes Beispiel der Schilderung einer deutschen Landschaft mit der Mosella des Ausonius im späten vierten Jahrhundert vergleichbar, doch ungleich knapper gefaßt als diese, vermittelt das Gedicht zwar ein recht anschauliches Bild jener Moselfahrt, aber es fehlt doch die eigentümliche Lebendigkeit und warme Anteilnahme des Dichters an seinem Gegenstande, die das poetische Werk des Fortunatus sonst auszeichnet.

Das Gespür für das Wesentliche oder Charakteristische eines Gegenstandes oder Vorganges und die Betonung des Menschlichen oder Persönlichen prägen die Poesie des Fortunatus; sie verleihen seinem dichterischen Werk eine überraschende Originalität. Dazu kommt, daß die Schärfe des Blickes nicht nur den Menschen und seine Eigenschaften, sein Tun und Verhalten erfaßt, sondern auch die Welt, die ihn umgibt, in der er lebt. Fortunatus hat ein Auge für die Natur und das Leben in ihr. Er s i e h t, wie in der sommerlichen Dürre das kümmerliche Rinnsal eines Flusses im ausgetrockneten Bette schier versickert, wie in einem Bächlein sich die Fische tummeln, wie der Hirt sich trinkend über eine Quelle beugt; er sieht wie sattes Gras am Moselufer überhängend die Spitzen ins Wasser taucht (I 19, 13 ff.), wie am Ufer der Garonne die Wiesen, von Blumen bunt betupft, im sanften Wind sich wogend neigen (I 20, 11 ff.), und er empfindet die Schönheit der Lage eines Landhauses auf halber Höhe eines Hanges, zu dem ein Weg in sanfter Steigung den Wanderer hinaufführt. Das ist alles ganz ungewöhnlich und hebt Fortunatus deutlich ab von der literarischen Tradition der Spätantike, in der das Anschauen längst durch rhetorische und stilistische Kunstmittel ersetzt oder verdeckt worden war.

So bemerkenswert freilich und charakteristisch für die Dichtung des Fortunatus die Beobachtung der Natur sein mag, so findet sie sich doch nicht allzu häufig, und eigentliche Naturgedichte hat er nur sehr wenige verfaßt. Menschliche Dinge, die Verbindung zu andern, lagen ihm näher, und das Bedürfnis, all das auszusprechen, was er an andern sah, wie er selber sich zu ihnen stellte, an ihrem Leben Anteil nahm, das macht den Kern seiner persönlichen Dichtung aus.

Wo immer er auf seiner Reise gastliche Aufnahme fand, bei Bischöfen und anderen Geistlichen, aber auch bei weltlichen Herren, da lohnte er mit Proben seiner Kunst. Sein anziehend heiteres Wesen nahm die Menschen für ihn ein, und er tat von sich aus alles, einmal geknüpfte Bande zu erhalten. Daß die Gedichte an Personen, mit denen er bekannt wurde und die ihn verpflichtet hatten, zunächst die Vorzüge des Adressaten rühmen,

[8] *De navigio suo:* carm. X 9.

versteht sich; doch haben ihn Takt und Geschmack, mehr vielleicht noch die Wärme und Offenheit seines Wesens, die ihn menschliche Beziehung und Nähe suchen und finden ließ, vor schablonenhaft überschwenglicher Panegyrik bewahrt und seine Gedichte zum Spiegel seines freundschaftsuchenden Herzens gemacht. Keines dieser Gedichte hat rein literarischen Charakter; manche mag Fortunatus bei bestimmten Gelegenheiten, etwa bei einem Mahle, den angesprochenen Personen vorgetragen haben, andere und wohl die meisten sind echte Briefe in poetischer Form, von denen einige wenige auch mit Briefen in Prosa verbunden sind (z. B. an Martin von Bracara, den Fortunatus als Apostel Galäziens rühmt, V 1. 2). Als eine besondere Gruppe heben sich die Briefgedichte an Gregor von Tours heraus, in denen die Freundschaft der beiden Männer den schönsten Ausdruck findet. Auch von literarischen Dingen ist darin gelegentlich die Rede. So schickt Fortunatus einmal dem Bischof von Tours, der den Wunsch geäußert hatte, er möchte sich doch auch in anderen metrischen Formen versuchen, ein langes sapphisches Gedicht, das einzige, das er überhaupt gemacht hat. Eine reizvolle persönliche Dichtung erwuchs aus dem freundschaftlichen Verkehr mit Radegunde und ihrer Pflegetochter Agnes. Es scheinen nicht zuletzt die beiden Frauen gewesen zu sein, die den Landfremden, der nie seine italienische Heimat vergaß, in Poitiers Wurzel schlagen ließen, seine fast kindliche Liebe und Verehrung für die Asketin Radegunde und die, wie er betont, brüderliche Zuneigung zur jüngeren Agnes, der Äbtissin[9]. Er sendet ihnen Blumen und begleitet sie mit Gedichten, versichert sie immer wieder seiner Freundschaft, bewährt sich auch, wenn es gilt, Unstimmigkeiten durch ein ausgleichendes Wort zu schlichten[10]; häufig bedankt er sich für Speisen und Leckerbissen, mit denen ihn die Frauen verwöhnen, für Kastanien, Pflaumen, Gebäck; scherzt über seinen gesegneten Appetit, der die vielen Gerichte eines ihm zugeschickten Festmahls bewältigt; oder er ermuntert die asketische Radegunde, sich doch wenigstens in der Krankheit etwas stärkenden Wein zu gönnen, und dergleichen.

Die Freundschaft mit Agnes und Radegunde bedeutet indessen in Fortunats poetischem Lebenswerk weit mehr als bloß den Anlaß für ein paar

[9] Vgl. etwa carm. XI 6,5 (an Agnes):

testis adest Christus, Petro Pauloque ministris,
cumque piis sociis sancta Maria videt,
te mihi non aliis oculis animoque fuisse,
quam soror ex utero tu Titiana fores,
ac si uno partu mater Radegundis utrosque
visceribus castis progenuisset eram,
et tamquam pariter nos ubera cara beatae
pavissent uno lacte fluente duos.

[10] Vgl. appendix 13.

gewiß recht hübsche Gedichte. Sie umgab den Landfremden mit einer Atmosphäre der Kultiviertheit und zugleich der menschlichen Wärme, ohne die gerade er nicht sein konnte; und so ist Fortunatus, dessen Dichtung sich auf der Pilgerreise erst einmal entfaltet hatte, unter dem Einfluß der beiden Frauen zu Poitiers in die volle Reife seines Menschseins und seines Dichtertums hineingewachsen. Es ist eigentlich nur das sinnenfällige Zeichen für den inneren Vorgang des Reifens, daß Fortunatus von Radegunde zu einer Reihe von Gedichten angeregt wurde, unter denen gerade seine besten sich befinden.

So entstanden auf Anregung Radegundens einige *Elegien,* zwei davon sind wahre Meisterwerke ihrer Gattung. Die eine Elegie (VI 5; 370 Verse, Distichen) beklagt das traurige Schicksal der westgotischen Prinzessin Gelesuintha, der älteren Schwester der Brunichilde. Gelesuintha war wider ihren Willen mit König Sigiberts Bruder Chilperich I. vermählt und nach kurzer unglücklicher Ehe auf Anstiften Fredegundens, der Nebenfrau ihres Gatten, ermordet worden. Der Dichter erzählt zwar die ganze Geschichte der unglücklichen Frau; aber worauf es ihm ankommt, ist nicht die Erzählung. Vielmehr hebt er einzelne poetisch besonders wirksame Episoden heraus, wie er das auch sonst zu tun pflegt: das rührende Widerstreben der jungen Gelesuintha, als sie erfährt, daß sie allein und für immer in die Ferne ziehen soll; das Scheiden von der Heimatstadt Toledo, die Trennung von der Mutter, die sie noch ein Stück Weges begleitet und nach tränenreichem Abschied der Entschwindenden nachblickt, bis die Nacht hereinbricht; die einsame Reise durch Gallien, und dann, nachdem mit wenigen Worten die Vermählung erwähnt, der gewaltsame Tod mehr angedeutet als berichtet wird, die Klage der Mutter, der Schwester, der Amme: alles in kräftigen Farben und unter Anwendung poetischer Kunstmittel, aber doch so, daß der Leser die Bewegung des Dichters spürt und von ihr ergriffen wird.

In der anderen Elegie, die den Titel *De excidio Thoringiae* führt (Appendix 1; 172 Verse, Distichen), spricht Fortunatus im Namen der Radegunde selbst[11]. Vor den Augen der thüringischen Königstochter ersteht das Bild der zerstörten Heimat, deren Untergang sie mit dem Fall Trojas vergleicht (19, auch die Bilder stammen daher); sie klagt um ihre Lieben,

[11] Das ist die nächstliegende Möglichkeit der Erklärung. An sich könnte natürlich das Gedicht von Radegunde selber verfaßt sein; daß in den Handschriften, soweit der Name des Autors angegeben wird, Venantius Fortunatus genannt ist (wie auch von Joh. Trithemius), spräche nicht dagegen, und auch die stilistische Verwandtschaft mit den Carmina unseres Dichters hätte angesichts der Nähe der beiden nur geringes Gewicht. Allein der Umstand, daß von Radegunde kein einziges Gedicht sicher bezeugt ist (und sie z. B. ihren Gaben nie einen poetischen Gruß mitgegeben hat), legt den Schluß nahe, daß wir ein Werk des Italieners vor uns haben.

zumal um ihren Vetter Hamalafred, der nun im fernen Byzanz weilt. Schon als Kind hat sie zärtliche Zuneigung mit ihm verbunden, und nun vereinigt sie auf ihn die Erinnerung an alles Schöne in der Welt. Mit Freuden nähme sie Elend und Not auf sich, um zu ihm zu eilen, wüßte sie nur, wo auf der Welt sie ihn suchen sollte, und hielte sie nicht das Gelübde im Kloster fest. Und sie klagt sich an der Schuld am Tod ihres Bruders, der um ihretwillen zurückgeblieben war und erschlagen wurde. Venantius Fortunatus wußte, was es bedeutet, die Heimat verloren zu haben.

Von besonderer Bedeutung ist auch carmen VIII, 3, da Fortunatus mit dieser Elegie in der Tradition der antiken Gattung der Heroidenbriefe steht, wie sie Ovid begründet hat[12]. Das Kernstück des Gedichts bildet der Brief einer Nonne an Christus, die mit dem leidenschaftlichen Pathos antiker Liebeselegien ihrer mystischen Liebe zum „dominus" Christus Ausdruck verleiht.

Dem rückwärts schauenden Betrachter erscheinen diese Elegien gewiß als bedeutende Schöpfungen, zumal für eine Zeit, die ihnen kaum Vergleichbares an die Seite stellen konnte, und manches von den Gedichten des Venantius Fortunatus, wie etwa der Zyklus der Gedichte an Radegunde, spricht auch noch den heutigen Leser an. Aber nicht auf ihnen gründet sich sein Dichterruhm in der Geschichte. Fortgelebt hat Fortunatus vor allem durch seine religiöse Lyrik.

Geistliche Gegenstände waren seiner Dichtung von Anfang an nicht fremd gewesen. Aber was er in früheren Jahren auf Kirchen und Heilige gedichtet hatte, war im Grunde über Gelegenheitspoesie nicht hinausgelangt, und sonderlich tief gehen sie allesamt nicht. So war es wiederum der Aufenthalt in Poitiers und der Einfluß Radegundens, der dem Dichter auch auf diesem Gebiete die Reife und Vollendung schenkte.

Im Mittelpunkt der geistlichen Lyrik des Fortunatus steht eine Gruppe von sechs *Gedichten auf das Kreuz Christi.* Den Anlaß zu ihrer Abfassung dürfte die Schenkung einer großen Kreuzreliquie durch Kaiser Justin II. an das Kloster der Radegunde, das dem Heiligen Kreuz geweiht war, ums Jahr 570 gegeben haben; Fortunatus verfaßte auch das Gedicht, mit dem sich Radegunde bei Justin und der Kaiserin Sophia bedankte. Sind die Kreuzeshymnen sonach aus Anlaß der Übernahme der Kreuzreliquie entstanden, so läßt sich wohl denken, daß der eine und andere von ihnen zur feierlichen Einholung gesungen wurde: *Crux benedicta nitet, Dominus qua carne pependit* vielleicht, der wie viele alte Prozes-

[12] Vgl. Wolfgang Schmid, Ein christlicher Heroidenbrief des sechsten Jahrhunderts, in: Studien zur Textgeschichte und Textkritik Günther Jachmann z. 50. Wiederkehr seiner Promotion gewidmet, hrg. v. H. Dahlmann und R. Merkelbach. Köln-Opladen 1959, S. 253–63.

sionsgesänge (und wie die meisten Gedichte des Fortunatus) in Distichen abgefaßt ist; oder der aus dreizeiligen Strophen von trochäischen Septenaren — dem alten Versmaß des römischen Soldatenliedes — bestehende Hymnus *Pange lingua gloriosi proelium certaminis,* in dem sich die liebende Hingabe eines tief gläubigen Herzens *(dulce lignum dulce clavo dulce pondus sustinens)* mit der Feierlichkeit des liturgischen Gesanges zu einem Kunstwerk von zeitlos erhabener Schönheit verbindet. Als Thomas von Aquino im Auftrag Urbans IV. das Officium für das im Jahr 1264 eingeführte Fronleichnamsfest verfaßte, ahmte er im Vesperhymnus den Anfang des Pange lingua gloriosi proelium certaminis nach. Die ambrosianischen Strophen des *Vexilla regis prodeunt* geben sich schon in den ersten Worten als Prozessionslied zu erkennen. Die beiden letzten Hymnen sind frühzeitig in die Liturgie eingegangen und haben sich in ihr bis auf die Gegenwart lebendig gehalten. Zwei der Kreuzeshymnen sind sogenannte Figurengedichte. Es handelt sich dabei um Versspielereien, die man zuerst im Griechischen, bei alexandrinischen Dichtern (z. B. in den Technopaignia des Rhodiers Simmias um 300 v. Chr.) antrifft und die im Lateinischen, soweit wir sehen, zuerst von Optatianus Porphyrius in der Zeit Konstantins d. Gr. angewandt wurden. Die anspruchsvollste Form besteht darin, daß Verse gleicher Buchstabenzahl so gebildet werden, daß bestimmte Buchstabengruppen im Schriftbild Figuren, zugleich aber neue Verse oder mindestens sinnvolle sprachliche Gebilde ergeben. Fortunatus selber scheint bereits beim zweiten Gedicht resigniert zu haben; er ist dann auch für Jahrhunderte der letzte gewesen, der sich überhaupt an ein so schwieriges Unternehmen wagte. Eine Erneuerung der Form brachte erst die Karolingerzeit, und da sind dann die Figurengedichte durchaus nicht als eine bloße Spielerei zu verstehen[14].

Den geistlichen Dichtungen Fortunats ist ein großes *Ostergedicht* zuzurechnen, das er dem Bischof Felix von Nantes gewidmet hat *(Tempore florigero rutilant distincta sereno,* III 9). Der festliche Ton, der durch eine farbenfrohe Schilderung der erwachenden Natur angestimmt wird und in der Verherrlichung des Ostergedankens weiterklingt, hat dem Gedicht — es sind 55 elegische Distichen — zu einer ungewöhnlichen Beliebtheit verholfen, freilich nicht in der originalen Form. Es wurde für liturgische Zwecke gekürzt, besonders gern als Prozessionslied zurecht gemacht und für andere Feste — Christi Himmelfahrt, Pfingsten — adaptiert, das Distichon

Salve festa dies toto venerabilis aevo,
qua Deus infernum vicit et astra tenet

[14] Man vergleiche, was unten S. 327 über die Figurengedichte des Hrabanus Maurus gesagt ist.

unter Anpassung des Pentameters an den jeweiligen Festgedanken als Refrain herausgenommen[15].

Die vermischten Gedichte sind in einem Corpus von elf Büchern überliefert, das zum größten Teil noch auf den Dichter selbst zurückgeht. Auf Veranlassung Gregors von Tours hatte Fortunatus zunächst, wie es scheint, die jetzigen Bücher I—VIII zusammengestellt und dem Freunde gewidmet; dieser Teil enthält die Gedichte bis zum Jahr 576, also vor allem diejenigen, die während der großen Reise von Ravenna nach Gallien und in den ersten Jahren des Aufenthalts in Poitiers entstanden waren; die Anordnung ist teils chronologisch teils sachlich, doch ist kein strenges Prinzip befolgt. In dem Widmungsbrief, der in einer — dem Zeitgeschmack entsprechend — schwülstig und geschraubt wirkenden Prosa abgefaßt ist, beschwört Fortunatus die Erinnerungen an seine große Reise, die ihn durch barbarische Gegenden geführt und auch seine Gedichte nicht zur formalen Vollendung habe gelangen lassen. Die Gedichte der Jahre 577 bis 584 scheint er als Buch IX später herausgegeben zu haben, die Zusammenstellung der beiden letzten Bücher ist vielleicht erst nach seinem Tode erfolgt[16].

Das umfangreichste poetische Werk des Fortunatus, die *Vita sancti Martini* in vier Büchern, steht als hagiographisches Epos in einer mehrfachen Tradition. Sie setzt einerseits die Reihe der frühchristlichen Epen fort, die mit der Evangelienharmonie des Spaniers Juvencus gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts begonnen hatte, von Prudentius, Sedulius, Avitus von Vienne und Arator, um nur die wichtigsten zu nennen, weitergeführt worden war; andererseits gehört sie zur hagiographischen Dichtung, deren Ausbildung vor allem wohl den balladenartigen Heiligenlegenden des Prudentius (Peristephanon) zu danken ist. Die frühchristliche Epik erwuchs unter dem formalen Einfluß der profanantiken Epik, zumal des Vergil, in mehr oder minder starker Anlehnung an biblische, d. h. bereits in Prosaform gestaltete Stoffe (die Psychomachie des Prudentius ausgenommen); das Element der Versifizierung spielt in ihr von Anfang an eine wichtige Rolle. Das gilt auch für Fortunatus. Er benützte als stoffliche Vorlage die Vita sancti Martini des Aquitaniers Sulpicius Severus, der den Heiligen noch persönlich gekannt hatte und dessen Martinsleben zu den hervorragendsten und wegen ihrer starken Nachwirkung besonders wichtigen Denkmälern der Hagiographie gehört. Die Vita sancti Martini des Sulpicius Severus war schon im fünften Jahrhundert von Paulinus von Périgueux in sechs Büchern episch gestaltet worden, breit ausgemalt und langweilig. Fortunatus kennt diesen Vorgänger, benützt ihn zuwei-

[15] Einige der beliebtesten Umgestaltungen Anal. hymn. 50, S. 79 ff.
[16] W. Meyer (s. o. S. 119 Anm 5) S. 24 ff.

len, hält sich jedoch grundsätzlich an Sulpicius Severus. Er strafft die Handlung, vermeidet das umständliche, oft gesuchte Verbinden der einzelnen Geschehnisse, um das sich Paulinus bemüht hatte, stellt die Szenen vielfach unverbunden nebeneinander, setzt manchmal sogar die Kenntnis des Sulpicius Severus voraus, verfährt also in dieser Hinsicht ähnlich wie Arator. Dem Dichter, der die kleine Form liebt und sie vor allem pflegt, kommt es auf die Gestaltung der Einzelszene an, persönliche Neigung und allgemeine literarische Situation (für die unter anderem eben die Auflösung der großen Form seit langem charakteristisch ist) gehen in eins. In zwei Büchern bringt Fortunatus den Stoff der Martinsvita unter, den Paulinus auf sechs Bücher ausgewalzt hatte; die Bücher III und IV behandeln das, was Sulpicius Severus in den Dialogi erzählt. An zwei Stellen tritt der Dichter selbst hervor: am Anfang erinnert er an seine Vorgänger in der christlichen Epik, um dann mit etwas gezierter Bescheidenheit von seinen eigenen Fähigkeiten und Studien zu sprechen; am Ende aber sendet er sein Werk gleichsam hinaus an seine Freunde in die italienische Heimat und läßt es dabei den gleichen Weg nehmen, den er selbst einst gekommen war.

Wie aus dem Begleitschreiben an Gregor von Tours hervorgeht, hat Fortunatus die gut 2240 Verse neben anderen Arbeiten in der relativ kurzen Zeit von sechs Monaten gedichtet; wie es scheint, mehr um einer Dankesschuld, zu der er sich seinem Lieblingsheiligen gegenüber verpflichtet fühlte, zu genügen, als aus eigentlich poetischem Antrieb. So ist die Vita sancti Martini zwar flüssig und gewandt geschrieben, erreicht aber als Ganzes doch nicht das Niveau mancher der kleineren Gedichte: Fortunatus war nicht der Mann, der allzu lang an einem Gedicht feilte[17], die große Form des Epos mag ihm überhaupt weniger gelegen haben.

Daß wenige Generationen nach Paulinus von Périgueux ein neues Epos über den heiligen Martin gedichtet werden konnte, kennzeichnet den Entwicklungsstand der Hagiographie am Beginn des Mittelalters: sie ist in vollem Umfang l i t e r a r i s c h geworden, sie hat nicht nur die große Form der epischen Dichtung erobert, es sind auch umgekehrt die formalen und darstellerischen Kunstmittel zu wesentlichen Elementen der Hagiographie selbst geworden. Das zeigt sich auch in einigen Heiligenleben in Prosa, um deren Abfassung Fortunatus von verschiedenen Seiten angegangen wurde. Sechs der sieben erhaltenen Viten behandeln gallische Bischöfe; sie waren wohl alle wie das für den Bischof Pascentius von Poitiers verfaßte Leben seines großen Vorgängers Hilarius († 367), von dem dies im Widmungsbrief ausdrücklich gesagt wird, für die Lesungen am Fest der Heiligen bestimmt. Nur einen dieser Bischöfe hat Fortunatus

[17] Vgl. auch oben S. 124 zu dem zweiten Figurengedicht.

vielleicht persönlich kennengelernt, Germanus von Paris, der im Jahre 576 in hohem Alter starb[18]; indessen kam es, dem Verwendungszweck der Viten entsprechend, weniger auf ein abgerundetes und historisch getreues Lebensbild an als darauf, den Heiligen durch Erzählung seiner Wundertaten zu verherrlichen, die zumeist mit formelhaften Wendungen nur äußerlich verbunden aneinander gereiht sind. Der *Vita Hilarii* fügte Fortunatus ein eigenes Buch mit kurz erzählten Wundergeschichten *(De virtutibus sancti Hilarii)* an, wobei er sich darauf berief, daß auch die Heiden die Taten ihrer großen Männer zum Gedächtnis der Nachwelt aufgezeichnet hätten, ein Gedanke, der später in der hagiographischen Literatur häufig wiederkehrt, wie sich auch die Zusammenstellung von Wunderberichten in eigenen Büchern allmählich eingebürgert hat. Wie sehr sich Fortunat dem Genos anzupassen wußte, zeigt am deutlichsten die einzige seiner Viten, die nicht einem Bischof galt, die *Vita Radegundis.* Wohl entwirft er hier auf Grund der jahrelangen Freundschaft, die ihn mit der königlichen Nonne verbunden hatte, ein ebenso zuverlässiges wie eindrucksstarkes Lebensbild; aber die verstorbene Radegunde ist nun ganz die Heilige, ihre Biographie ein durchaus hagiographisches Werk, der Autor tritt völlig zurück. Nur einmal, wo er von den unglaublich strengen Bußübungen redet, die Radegunde sich auferlegte, deutet er an, daß er sie kannte: *quas sibi poenas intulerit et ipse qui refert perhorrescit.*

Fortunatus ist der erste Dichter des Mittelalters. Liebenswert, gewandt und anpassungsfähig, ein Mann der Bekanntschaft suchte und Freunde fand, ein Lebenskünstler, der sich's gern gut gehen ließ, und doch durchdrungen von echter Religiosität: so ging er durch die Welt. Er war alles andere als ein Denker oder eine grüblerische Natur, und gelehrte Dinge kümmerten ihn wenig. Er hat für seine Zeit viel von der Welt gesehen, er reiste gern und lernte zahlreiche hochgestellte Persönlichkeiten kennen. Aber seine Welt ist doch immer eine kleine Welt geblieben. Die Dinge, die ihn umgeben, die kleinen Geschehnisse, die er erlebt, wählt er mit Vorliebe als Gegenstände seiner Dichtung, und wenn er sich ausnahmsweise an einen großen Vorwurf wagt, wie mit der Vita sancti Martini, so fesselt ihn die einzelne Episode, gestaltet er das „kleine" Geschehen. Aber was hier als eine Schwäche erscheinen mag — es ist eine allgemeine Schwäche der Zeit — das ist auf der andern Seite seine Stärke. Denn er nimmt diese Welt mit offenen Augen auf und erlebt sie mit warmem Herzen, die Menschen und ihre Werke, aber auch, was in jener Zeit so selten ist, zuweilen Dinge der Natur. All dies spricht er aus in seiner Dichtung, die ihm ein Lebenselement war, und so hat er in seinen Versen mehr von sich selber gegeben als die meisten Poeten der Spätantike und des frühen Mittelalters,

[18] Ein Gedicht Fortunats an ihn: VIII 2.

mehr von sich selber auch in seiner geistlichen Dichtung, in der sich das Persönliche mit dem Zeitlosen aufs glücklichste verbindet. Er beherrscht die antike Dichtersprache, aber er bedient sich ihrer Kunstmittel maßvoll und mit Geschmack; man hat eine Fülle von Anklängen an profanantike wie frühchristliche Dichtungen beobachtet, aber Fortunatus übernimmt nicht sklavisch und schulmäßig, sondern handhabt überkommene Formen und Formulierungen mit der freien Sicherheit des Meisters, persönlich und überlegen auch da, wo er sich an Vorbilder anlehnt und aus der Überlieferung schöpft. Daß er sich zuweilen eine Freiheit erlaubte, daß es ihm nicht lag, an der Form seiner Gedichte jedesmal bis zur Vollendung zu feilen, hat er selber zugegeben — die entsprechenden Bemerkungen in dem Widmungsbrief zur ersten Sammlung sind keine bloßen Bescheidenheitsfloskeln[19] —, und als Prosaschriftsteller ist er ohne sonderliche Bedeutung, folgt er der Neigung seiner Zeit zum Schwulst und zur Geschraubtheit. Aber er hat wie kein anderer in seinem Jahrhundert die Dinge, die Begebenheiten, die Menschen, die er sah und erlebte, ins verklärende Licht der Poesie gehoben, ein Dichter inmitten einer in Barbarei versinkenden Welt.

Eine ganz andere Natur als Fortunatus war sein Freund Gregor von Tours. Was wir von Gregors Person und Leben wissen, beruht größtenteils auf den Angaben, die er selbst an verschiedenen Stellen seiner Werke gemacht hat; dazu kommen als Zeugnisse die Gedichte und Briefe des Fortunatus; die älteste, im zehnten Jahrhundert entstandene Vita Gregorii bietet darüber hinaus kaum glaubwürdige Nachrichten. Gregor hieß eigentlich Georgius Florentius, den Namen Gregorius scheint er aus Verehrung für den Großvater seiner Mutter, den hochangesehenen Bischof Gregor von Langres angenommen zu haben. Er stammte aus einer galloromanischen Familie senatorischen Standes und wurde gegen 540 in Arvernum (Clermont-Ferrand) geboren. Über seinen Bildungsgang berichtet er selbst nur, daß er seit seinem achten Lebensjahr Unterricht empfangen habe; die späte Biographie will wissen, es sei bei seinem Oheim Gallus, dem Bischof von Arvernum, und dann bei dessen Nachfolger Avitus gewesen. Man darf annehmen, daß ihm Besseres nicht geboten werden konnte, aber was er lernte, war wenig genug, und Gregor selbst hat später wiederholt seine mangelhafte Schulbildung beklagt. Frühzeitig entschied er sich für den geistlichen Stand; im Jahre 573 wurde er zum Bischof von Tours erhoben. In diesem Amt wirkte er als einer der kirchlich und politisch einflußreichsten Männer Galliens bis zu seinem Tod im Jahre 594.

An Gregors literarischem Werk, durch das allein er im Gedächtnis der Nachwelt weiterlebt, pflegt man vor allem zwei Seiten zu beachten: die Geschichtschreibung: Gregor ist der Historiker der Franken in der Zeit der Merowinger; und die Sprache: sie gilt als Musterbeispiel des verwilderten Merowingerlateins.

[19] Siehe oben S. 125.

Was die Sprache betrifft, so unterscheidet sie sich in der Tat nicht wenig von der des Fortunatus, und Gregor selbst wußte recht wohl, daß seine mangelhafte Schulbildung ihn nicht in den Stand setzte, mit der grammatisch korrekten Latinität, derer sich der Freund in seinen Werken bediente, zu wetteifern[20]. Dennoch ist von barbarisch zuchtlosem Latein auch bei Gregor nicht die Rede. Der Abstand von der gesprochenen Sprache, dem aufs Romanische hin sich entwickelnden gallischen Vulgärlatein, ist entsprechend seinem Bildungsgrad gering; aber eben deshalb, weil dieses Vulgärlatein seine Muttersprache war, bewahrte ihn das natürliche Sprachgefühl und die selbstverständliche Sprachbeherrschung vor eigentlichen Fehlern. Noch war auch die Entwicklung nicht weit über den Zustand provinzieller Färbung der Aussprache, der zweifellos schon für die römische Zeit angenommen werden muß, hinausgegangen. Im wesentlichen konservativ ist noch immer die Morphologie, und was auf syntaktischem Gebiete als vulgär erscheint, liegt durchaus auf der Linie, die vom Spätlatein herkommt; Weiterbildungen halten sich in engen Grenzen. Die eigentliche Verwilderung beschränkt sich fast ganz auf die Orthographie, in ihr spiegelt sich die Veränderung der Aussprache und Gregors ungenügende Kenntnisse, die ihn immer wieder ähnlich klingende Laute und Lautgruppen verwechseln lassen. Von literarischen Vorbildern hat am stärksten die lateinische Bibel auf Gregors Sprache gewirkt, in weit geringerem Maße die christliche Literatur der Väterzeit, während von profanantiken Autoren Gregor außer Vergil nur sehr wenig unmittelbar gekannt zu haben scheint.

Das zweite, was Gregors Bild bestimmt, ist seine Frankengeschichte. Aber Gregor war nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie Geschichtschreiber, wenn auch sein lebendiges Interesse für das Geschehen insbesondere seiner Heimat allenthalben spürbar ist.

Man kann Gregors schriftstellerisches Werk in drei nach Umfang und Bedeutung sehr verschiedene Gruppen gliedern: theologisch-kirchliche Schriften, hagiographische Werke und Geschichtschreibung. Sie alle gehören in die Jahre seines Episkopats.

Die erste Gruppe besteht nur aus zwei kleinen Büchern. Das eine war ein *Psalmenkommentar*, von dem wir nur noch kümmerliche Bruchstücke

[20] Vgl. hierzu die Bemerkung in der Einleitung zu de virtutibus s. Martini S. 586 Krusch: *Utinam Severus aut Paulinus viverent, aut certe Fortunatus adesset, qui ista discriberent!*

besitzen. Soviel aus diesen zu ersehen ist, hat Gregor lediglich ausgewählte Stellen bald historisch, bald allegorisch erklärt.

Mehr Aufmerksamkeit verdient das Buch, das von Gregor selbst unter dem Titel *De cursibus ecclesiasticis* zitiert[21], gemäß der handschriftlichen Überlieferung[22] zuweilen auch *De cursu stellarum ratio* genannt wird. Es war als Hilfsbuch für Geistliche gedacht, denen es die Bestimmung der Zeiten des Offiziums — eben des cursus ecclesiasticus — in der Nacht mit Hilfe der Beobachtung der Gestirne ermöglichen sollte. Gregor beschreibt zu diesem Zweck rund zwanzig Sternbilder, verdeutlicht ihre Gestalt durch beigefügte Zeichnungen und nennt jeweils die Himmelsregion, wo sie zu finden sind, sowie die Zeiten ihres Auf- und Untergangs in den verschiedenen Monaten. Die Kenntnisse in der Astronomie, die er dabei verrät, sind sehr beachtlich, um so mehr, als ihm Hilfsmittel der Beobachtung kaum zur Verfügung standen. Aber obgleich er aus seinen Kenntnissen der Sternkunde praktischen Nutzen zog, war es doch im Grunde nicht das Astronomische, was ihn anzog, sondern das W u n d e r b a r e, in dessen Bereich er die Bewegungen der Himmelskörper hineinstellt. Er schickt nämlich seinem eigentlichen Gegenstand eine Einleitung voraus, die annähernd die Hälfte der ganzen Schrift einnimmt, und da redet er von allerhand wunderbaren Dingen: von den sieben Weltwundern zuerst. Es sind die Arche Noah, die Stadt Babylon, der Tempel Salomons, das aus einem einzigen Amethyst gehauene Grabmal des Perserkönigs — gemeint ist offenbar das Mausoleum von Halikarnaß —, der Koloß von Rhodos, das Theater von Heraklea und der Leuchttum von Alexandria[23]. Diesen sieben Weltwundern von Menschenhand stellt Gregor die sieben Wunder Gottes gegenüber: Ebbe und Flut, das Aufgehen des Samens und Fruchttragen der Bäume, das Wiedererstehen des Phönix aus der Asche, den Vulkan Ätna, die Quellen von Grenoble, „aus denen Wasser und Feuer zugleich fließt", das unaufhörlich Wärme und Leben spendende Licht der Sonne und schließlich das Ab- und Zunehmen des Mondes. Diesen Wundern, sagt Gregor, sei auch der Lauf der Gestirne zuzurechnen. Damit ist er bei seinem eigentlichen Thema angelangt.

[21] So in dem Verzeichnis seiner Werke Hist. X 31.

[22] Die älteste vollständige Handschrift ist derselbe beneventanisch geschriebene Bambergensis Patr. 61 saec. VIII, der auch die Institutiones Cassiodors mit der berühmten Subscription enthält, siehe oben S. 39.

[23] Arche und Templum Salomonis hat Gregor unter Weglassung der Gärten der Semiramis und des Dianatempels von Ephesos als erster unter die Weltwunder gerechnet. Für das 2. Weltwunder, Babylon, beruft er sich auf Orosius (II 6, 8); woher er die übrigen kennt, ist unbekannt. Das sonst nirgends erwähnte „Theater von Heraklea" findet sich auch in einer fälschlich unter Bedas Namen geratenen Schrift De septem miraculis mundi ab hominibus factis, die H. Omont, Les sept merveilles du monde au moyen âge. Bibliothèque de l'école des Chartes 3 (1882) 50–55 herausgegeben hat. Vgl. B. Krusch MGH Script. rer. Merov. I, 2, 854 und 859 n. 2.

Die Welt war für Gregor und seine Zeitgenossen voll des Wunderbaren; das Staunen über das Wirken Gottes hatte ihn, neben der praktischen Zielsetzung, zu der für seine Zeit doch recht beachtlichen naturwissenschaftlichen Leistung veranlaßt. Dieses Wunderbare spielt naturgemäß eine besondere Rolle im Leben derjenigen Menschen, die er und seine Zeit als Heilige verehrten. Man ist nur zu leicht geneigt, das h a g i o g r a p h i s c h e S c h r i f t t u m im Gesamtwerk Gregors als etwas Nebensächliches abzutun, weil die große Frankengeschichte heute mehr interessiert. An Umfang aber steht es dem Hauptwerk nur wenig nach, und vor allem spielt das Hagiographische für Gregor selbst eine wichtige Rolle.

Im Verzeichnis seiner Werke, das er in seinem letzten Lebensjahr am Ende der Historiae (X 31) aufstellte, faßt er die hagiographischen Schriften in sieben *Libri miraculorum* zusammen, denen er als achtes Buch die *Vita patrum* anfügt. Die Benennung 'Libri miraculorum' ist bezeichnend für Gregors Auffassung: es ist in der Tat allein das Wunderbare, was die Texte miteinander verbindet. Die offenbar auf Gregor selbst zurückgehende Anordnung in der handschriftlichen Überlieferung ist ganz zufällig. Nach Inhalt und Form lassen sich drei Gruppen bilden: I. In gloria martyrum und VII. In gloria confessorum; II. De virtutibus sancti Iuliani martyris und III.-VI. De virtutibus sancti Martini; für sich steht VIII. Vita patrum.

Die vier Bücher *De virtutibus sancti Martini,* die der Autor dem Klerus der Tourser Kirche gewidmet hat, bilden gewissermaßen eine Fortsetzung älterer Martinsschriften. Gregor will in ihnen die Wunder aufzeichnen, die Sankt Martin nach seinem Tod gewirkt hatte, und zwar im ersten Buch von da an, wo Paulinus von Périgueux aufhört, bis zum Jahr 573, in dem er, Gregor, Bischof wurde, in den folgenden Büchern die Wunder aus der Zeit seines Episkopats. Das Werk ist nicht in einem Zuge abgefaßt, sondern allmählich gewachsen, so wie die Geschehnisse Gregor zur Kenntnis gelangten; die Gliederung in Bücher, abgesehen vom ersten, rein nach dem erreichten Umfang vorgenommen. Wie bei Fortunatus und auch sonst in vergleichbaren Werken üblich, folgen die einzelnen Berichte zunächst unverbunden aufeinander. Sie sind von kulturhistorischem Interesse, weil Gregor, obgleich dem schier grenzenlosen Wunderglauben seiner Zeit ergeben, in lauterer Absicht und mit persönlicher Wahrheitsliebe wiedergibt, was er von Augenzeugen gehört oder selbst erlebt hat. Bemerkenswerter ist jedoch, daß Gregor es versteht, die zum großen Teil einander recht ähnlichen Begebenheiten — zumeist handelt es sich um Krankenheilungen — in schlichtem, volkstümlichem Ton lebendig und anziehend, mit persönlicher Anteilnahme, ja Wärme, zu erzählen. Schon

hier erweist er sich als der geborene Erzähler, der weitaus beste seiner Zeit.

Die Virtutes sancti Martini haben im Mittelalter unter anderem auch dadurch nachgewirkt, daß sie teilweise in ein Corpus von Martinsschriften aufgenommen wurden, das wohl im achten Jahrhundert in Tours selber zusammengestellt worden ist und dessen Grundstock die Vita sancti Martini und die Dialogi des Sulpicius Severus bildeten[24].

Den Libri de virtutibus sancti Martini steht nach Stoff und Anlage am nächsten das zweite Buch von Gregors hagiographischem Corpus, *De passione et virtutibus sancti Iuliani martyris.* Julianus stammte nach der alten anonymen Passio[25], die Gregor als Quelle diente, aus Vienne und wurde wohl in der diokletianischen Verfolgung in Brivate (j. Brioude, Dép. Haute-Loire) als Christ enthauptet; seine Kultstätte in Brioude entwickelte sich zum Hauptwallfahrtsort der Auvergne. Gregor berichtet nur kurz über die passio Julians, dann folgen in der bereits bekannten Weise die Wundergeschichten. Sie sind nicht uninteressant, weil Gregor mehrmals aus eigenem Erleben berichtet und im allgemeinen etwas ausführlicher erzählt, die auftretenden Personen zuweilen reden läßt, wodurch die Darstellung an Lebendigkeit gewinnt[26]. Daß er des öfteren an eine Wundergeschichte die Ermahnung knüpft, man solle aus solchen Berichten die Wahrheit des christlichen Glaubens erkennen und in Notlagen sich an die Heiligen wenden, entspricht dem allgemeinen Anliegen der Hagiographie, ist aber in dieser Betonung doch für Gregor charakteristisch.

Deutlicher nämlich als bei anderen erscheint in Gregors hagiographischen Schriften die pastorale Zielsetzung; er gibt ihr eine besondere Nuance in der Einleitung zum ersten Buch seiner *Libri miraculorum,* dem Buch *de gloria martyrum.* Da geht er aus von der berühmten Vision des Hieronymus[27], der sich vor Gottes Richterstuhl geführt sah und unter Qualen gelobte, sich nie wieder mit Cicero und Vergil und den anderen Heiden abzugeben; und wie der große Kirchenvater wolle er, Gregor, nur schreiben und reden, was der Erbauung diene und zur Vollkommenheit des Glaubens führe. Er stellt der *philosophorum inimica Deo sapientia* den christlichen Glauben, den *fallaces fabulae* der Alten die

[24] Dieses zuweilen 'Martinellus' (zum Titel vgl. P. Lehmann, Mittelalterliche Büchertitel. II.: Sitzungsberichte d. Bayer. Akademie d. Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1953 Heft 3 S. 3 f. = P. Lehmann, Erforschung d. Mittelalters V (1962) S. 3 f. genannte Corpus wurde im 12. Jahrhundert von Richer von Metz versifiziert, darüber im 2. Band.

[25] Hrsg. von B. Krusch, MGH Script. rer. Merov. I, 2, 879–881.

[26] Ein hübsches Beispiel bietet die Geschichte von den vergeblichen Versuchen eines Zauberers, einen an der Pest erkrankten Knaben zu heilen (cap. 45).

[27] Hier. epist. 22 ad Eustochium, c. 30 (ed. Hilberg, Corp. script. eccl. Lat. 54 [1910] p. 189 sqq.).

Wahrheit der Berichte über das Leben und Wirken Christi und der Heiligen entgegen, mit andern Worten: er setzt gegen die antike Mythologie die christliche Hagiographie. Die eine wie die andere will belehren, indem sie erzählt und durch anziehende, unterhaltsame Geschichten die Aufmerksamkeit des Hörers oder Lesers fesselt. Der Gedanke ist nicht neu, er liegt schon den Mönchsbiographien des Hieronymus zugrunde.

In der Tat können die beiden inhaltlich miteinander verwandten Bücher in gloria martyrum und in gloria confessorum (I und VII der Libri miraculorum) geradezu als Sammlungen geistlicher Novellen bezeichnet werden. Gregor entfaltet in ihnen sein volles Erzählertalent.

Das erste Buch, der *Liber in gloria martyrum,* beginnt mit wunderbaren Begebenheiten, die auf Christus selbst Bezug haben, erzählt z. B. von dem Stern der Weisen aus dem Morgenlande, der zu Bethlehem in jenem Brunnen, aus dem Maria Wasser schöpfte, noch immer zu sehen sei; schreibt von den Wundern der Reliquien des Kreuzes Christi im Kloster der Radegunde zu Poitiers (cap. 5), von den Wundern der Lanze, der Nägel, der Dornenkrone. Besonders hervorzuheben ist die Geschichte (cap. 22) von einem Bilde Christi, das von einem Juden durchbohrt zu bluten beginnt und den Täter, der es nach Hause schleppt, durch die blutige Spur verrät: hier liegt wohl das früheste Beispiel jener Blutwunder vor, die namentlich im späten Mittelalter, seit dem 13. Jahrhundert und besonders im 14. Jahrhundert in verschiedener Form von zahlreichen Orten erzählt wurden. Es folgen Wunder Mariens, der Apostel, frühchristlicher Martyrer und schließlich gallischer Glaubenszeugen. Als Quellen kommen neben Pilgerberichten vor allem mündliche Lokalüberlieferung, schriftlich fixierte Legenden wohl nur in Ausnahmefällen[28] in Betracht. Das Buch nimmt einen wichtigen Platz in der hagiographischen Literatur ein; der eigentliche Wert aber liegt auch hier wiederum in der Kunst schlichter und lebendiger Erzählung.

Gleichsam als Fortsetzung des Buches in gloria martyrum, wiewohl von Gregor vorher verfaßt und dann beträchtlich erweitert ans Ende der Sammlung gestellt, läßt sich der *Liber in gloria confessorum* betrachten. In der Hauptsache werden hier Wundergeschichten von gallischen Heiligen erzählt, zumal aus der Umgegend von Tours. Seine Kenntnisse schöpft Gregor vor allem aus mündlicher Überlieferung, die er geschickt und anziehend zu gestalten weiß.

Der über die Jahre des Episkopats sich erstreckenden Beschäftigung Gregors mit dem Leben und Wirken der Heiligen entstammt eine Reihe kurzer Heiligenleben, die der Autor zunächst einzeln herausgab; das eine und andere hat er auch in den Historiae zitiert. Später vereinigte er alle

[28] Über die Siebenschläferlegende siehe unten S. 135.

zu einem Buch unter dem Titel *Liber vitae patrum*[29], das er als achtes in das Corpus der Libri miraculorum einreihte. Bei Gelegenheit der Zusammenstellung schrieb er auch das Vorwort, in dem er das Werk mit dem Liber in gloria confessorum vergleicht: habe er dort von Wundern am Grab der Heiligen berichtet, so wolle er in der Vita patrum vor allem von dem Wirken der Heiligen in ihrem Leben erzählen.

Es sind zwanzig Viten; die Heiligen, von denen sie handeln, stammen zumeist aus der Gegend von Clermont und Tours. Manche hat Gregor selbst gekannt, in anderen Fällen beruft er sich auf mündliche Berichte. Es steckt eine Menge kulturhistorisch interessanter Dinge in diesen Viten. Literarisch bemerkenswert sind sie, abgesehen von der auch in ihnen zutage tretenden Erzählungskunst des Autors, vor allem wegen ihrer Form, die sich Gregor vermutlich selbst geschaffen hat. Er sieht jede der behandelten Gestalten unter einem bestimmten Gesichtspunkt, liest aus dem Leben des einzelnen gleichsam einen zentralen Gedanken heraus, etwa daß Reichtum und hohe Stellung die Gefahr der Überheblichkeit und der Habsucht mit sich bringen, stellt diesen zentralen Gedanken, ihn oft durch Bibelverse, einmal auch ein Dichterzitat (aus Prudentius, Hamartigenia 257, in no. VI p. 229, 31) bekräftigend, an den Anfang und weist darauf hin, daß der Heilige in dem betreffenden Punkt sich vorbildlich verhalten habe, worauf er den Leser zur Nachahmung auffordert. Dann folgt die eigentliche Vita, die also den Leitgedanken exemplifiziert. Die Sprache folgt dem Inhalt: rhetorisch gehoben in den einleitenden Worten, geht sie in den eigentlichen Lebensbeschreibungen zu schlichtem Erzählungston über. Das Ganze wirkt wie eine Sammlung von Kurzpredigten über hagiographische Stoffe, wobei den einzelnen Viten eine ähnliche Funktion zukommt, wie sie später, seit dem 12. und namentlich seit dem 13. Jahrhundert, die sogenannten Exempla haben werden: erbauliche, oft amüsante Geschichten, die zur Veranschaulichung einer bestimmten Lehre dienten und langatmige Predigten auflockern sollten. Der Form nach erinnert die Vita patrum an die Facta et dicta memorabilia des Valerius Maximus, doch fehlt jeder Hinweis, daß Gregor das Werk des Rhetors aus der frühen Kaiserzeit gekannt habe. Um so beachtlicher ist der Versuch, aus einzelnen Stücken, die nicht im Hinblick auf ein Ganzes abgefaßt waren, ein geschlossenes Werk von einheitlichem Aufbau zu gestalten in einer Zeit, in der das Formbewußtsein tief gesunken war.

Im Rahmen seiner hagiographischen Schriftstellerei ist Gregor auch zu

[29] Er schreibt *vita*, nicht *vitae*, weil *Plinius auctor in tertio artis grammaticae libro* unter Berufung auf die Autorität der Grammatiker erklärt habe, das Wort *vita* habe keinen Plural. (Erhalten sind von der Grammatik des älteren Plinius nur Fragmente.)

einem Vermittler orientalischen Legendengutes geworden. Es handelt sich um die berühmte Siebenschläferlegende: Sieben Jünglinge aus Ephesus fliehen in der decianischen Verfolgung in eine Höhle, wo sie nach Entdeckung ihres Aufenthaltsortes eingemauert werden. Zweihundert Jahre später, in der Zeit Theodosius' II., entfernen Hirten beim Bau eines Schafpferchs die Steine, die den Eingang der Höhle verschließen. Die Jünglinge aber werden von Gott wieder zum Leben erweckt und bezeugen vor dem Kaiser die leibliche Auferstehung. Literarisch faßbar wird die Legende zuerst im fünften Jahrhundert; ob ihre älteste Form syrisch war oder griechisch, ist umstritten. Durch Übersetzungen in orientalische Volkssprachen im Osten weit verbreitet, fand die Legende im Abendland Eingang durch Gregor von Tours. Ein Syrer übersetzte den Text, den Gregor sodann in zwei Fassungen bearbeitete, einer selbständigen *Passio sanctorum martyrum septem dormientium apud Ephesum* und einer verkürzten Redaktion, die er dem Liber in gloria martyrum (als c. 94) einfügte.

Der höchste Rang unter Gregors Werken wird mit Recht der großen Historia Francorum zuerkannt. Das ist der übliche Titel, Gregor selbst nannte sein Hauptwerk nur *Historiae*[30]. Es umfaßt zehn Bücher, deren Inhalt die Geschichte der Franken bildet. Der Gegenstand erinnert an die Gotengeschichte Cassiodors[31], an die etwas jüngere Historia Wandalorum Suevorum Gothorum Isidors von Sevilla[32] und rückt das Werk in eine Literaturgattung, die im frühen achten Jahrhundert mit der Historia ecclesiastica gentis Anglorum Bedas und im späten mit der Historia Langobardorum des Paulus Diaconus weitere glanzvolle Vertreter gefunden hat. Die Auffassung dieser Autoren aber ist jeweils eine ganz andere, und als „Volksgeschichte" könnten Gregors Historiae nur sehr bedingt bezeichnet werden.

Die Frankengeschichte beginnt mit einem berühmten Prolog: Gregor schildert mit ernstem Ton und düsteren Farben den tiefen Verfall der geistigen Kultur in Gallien; keiner besitze noch die Fähigkeit, das Geschehen der Zeit für die Nachwelt aufzuzeichnen. Auch würden wohl nur wenige einen „philosophierenden Rhetor", d. h. einen um kunstvollen Stil bemühten Autor verstehen, viele aber einen, der sich volkstümlicher Ausdrucksweise bediene. Darum habe er, Gregor, sich entschlossen, trotz seiner mangelhaften Bildung die Geschichte seiner Zeit zu schreiben.

Z e i t g e s c h i c h t e also ist nach diesen Worten das primäre Anliegen Gregors. Aber er braucht doch recht lange, bis er dazu kommt. Die

[30] X 31 *decem libros historiarum*. Entsprechend die Hss.; daß einige *historica ecclesiastica* haben, fällt gegenüber dem Zeugnis des Autors nicht ins Gewicht.

[31] Siehe oben S. 29 ff.

[32] Siehe oben S. 87 f.

drei ersten Bücher, dem Umfang nach ein gutes Viertel des Werkes, behandeln Dinge, die vor seiner Zeit liegen. Nach einem persönlichen Glaubensbekenntnis beginnt die eigentliche Darstellung mit der Erschaffung der Welt. Sie führt als Geschichte des jüdischen Volkes und dann der christlichen Kirche bis ins vierte Jahrhundert, in die Zeit Martins von Tours (c. 46), und von nun an verengt sich der Gesichtskreis auf die Geschehnisse in Gallien. Mit dem Tode Martins (397) schließt das erste Buch. Die Zeit der ersten Merowinger bis zum Tode Chlodwigs[33] bildet den Inhalt von Buch II; Buch III setzt die Geschichte fort bis zum Tode Theudeberts 548. Erst jetzt, im vierten Buch, das mit dem Jahre 544 einsetzt, hat Gregor die eigene Zeit erreicht, deren Darstellung der größte Teil des Werkes gewidmet ist; sie schließt mit einem Überblick über die Geschichte der Bischöfe von Tours, an dessen Ende Gregor eine Autobiographie stellt, die auch das mehrfach genannte Verzeichnis seiner Werke enthält (X 31); eine kurze Berechnung der Jahre vom Ursprung der Menschheit bis 594 erinnert noch einmal an den Beginn des Werkes und rundet das Ganze ab.

Seit Jahrhunderten wird das Werk als „ungeschminkte Darstellung einer fernen Zeit hoch geschätzt". Auch die Geschichtswissenschaft unserer Tage sieht und würdigt die Bedeutung Gregors als des hervorragendsten Vertreters der merowingischen Historiographie. Sie erkennt Gregors Wahrheitsliebe an, rügt aber auch seine Kritiklosigkeit und Leichtgläubigkeit. „Wir können ihm keine hohe Stelle unter den Geschichtschreibern einräumen, denn ihm fehlen die wesentlichen Eigenschaften, welche dazugehören, die Beherrschung des Stoffes, das tiefere Eindringen in den Zusammenhang der Dinge; aber um so mehr ist es auch dankbar anzuerkennen, daß er nicht versucht hat, was ihm nicht gelingen konnte, sondern sich in Bescheidenheit begnügte, eine reiche Fülle des mannigfaltigen Stoffes ... zusammenfassen."[34]

Literarhistorischer Betrachtung erscheint das Werk in etwas anderem Licht. Es ist richtig: Gregor bietet nicht eigentlich eine zusammenhängende Geschichtsdarstellung. Er löst die Geschichte auf in eine bunte Folge von einzelnen Geschehnissen, oder vielmehr: er stellt sie so dar, als sähe er nur eine Fülle von einzelnen Begebenheiten. Man hat geradezu von „Atomisierung der Geschichte" gesprochen (S. Hellmann). Die einzelnen Vorgänge, die Episoden stehen scheinbar im Mittelpunkt des Interesses; sie folgen oft nahezu zusammenhanglos aufeinander. Neu ist das freilich nicht, und Gregor steht nicht allein mit dieser Weise der Darstellung. Sie

[33] Hier – II 31 – die eindrucksvolle Schilderung der Taufe Chlodwigs durch Remedius: *Mitis depone colla, Sigamber; adora quod incendisti, incende quod adorasti.*

[34] So Wilh. Levison in: Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger I. Bearb. von W. Levison. Weimar 1952, S. 106.

kennzeichnet die Zeit des Niedergangs wie die des neuen Anfangs. Im Grunde setzt die Entwicklung schon in der römischen Kaiserzeit ein. Die Auflösung der Geschichtschreibung in die Biographie bei Sueton, in der sogenannten Historia Augusta, und bei Aurelius Victor, – um nur die bekanntesten zu nennen – bildet die Vorstufe. Solange die Tradition noch lebendig ist, verhindert sie weitere Auflösung. Aber man beobachtet den Vorgang als solchen auch auf anderen Gebieten, im Epos beispielsweise, etwa bei Arator oder auch Gregors Freund Fortunatus in der Vita sancti Martini. Die Hagiographie mit ihrer Neigung zum Volkstümlichen, dem von vornherein die große Linie nicht liegt, scheint die Entwicklung besonders gefördert zu haben. In der Literatur der miracula oder virtutes, an der sich Gregor ja selbst beteiligt hat, ist der äußerste Grad der Auflösung erreicht, oder vielmehr umgekehrt: sie ist die primitivste Form der Hagiographie. Da existiert eine Verbindung nur insofern, als für die Vorstellung des Hagiographen wie seiner Leser natürlich die virtutes, die von einem Heiligen erzählt werden, allesamt Taten dieses Heiligen oder Taten Gottes durch den Heiligen sind auch dann, wenn die literarische Form so „flächenhaft" ist, daß sie den „Hintergrund" nicht sichtbar machen kann. Man erkennt sofort, daß ein solches Verfahren, das in der Hagiographie durchaus genügen kann, bei seiner Anwendung auf die Geschichtschreibung, die nun einmal kompliziertere Zusammenhänge sichtbar zu machen hat, sehr bald fragwürdig wird, darf aber nicht ohne weiteres folgern, die „flächige" Darstellung (und Sehweise) entbehre des Zusammenhanges, weil ihr eine Dimension fehlt.

Geht man davon aus, daß Gregor, wie er in der Vorrede ausdrücklich sagt, die Geschichte seiner Zeit schreiben wollte, so wären die drei ersten Bücher als „Einleitung" zu betrachten, eine Einleitung freilich, der weit mehr als nur formale Bedeutung zukommt. Gregor hat mindestens noch einmal eine ähnlich umfangreiche „Einleitung" geschrieben, im Buch de cursibus ecclesiasticis. Hier wie auch in der wohl vom Aufbau her reifsten seiner hagiographischen Schriften, dem Liber vitae patrum, in dem er den einzelnen Viten eine Art Predigt vorausschickt, enthalten die dem eigentlichen Inhalt vorausgehenden Teile Gregors Ansichten über den zu behandelnden Gegenstand, sie enthüllen den S i n n der folgenden Darstellung und bilden den Schlüssel zum Verständnis des Ganzen[35]. Das gilt auch für die Historiae.

Indem Gregor zurückgeht bis zum Anfang der Menschheitsgeschichte, sein Werk also genauso beginnt, wie es seit Eusebius(-Hieronymus) in der christlichen Weltchronik üblich geworden war, stellte er die Geschichte der Franken in den Zusammenhang der Welt- und Menschheitsgeschichte

[35] Man vergleiche namentlich, was oben S. 130 zu De curs. eccl. gesagt ist.

hinein. Weltgeschichte aber ist für ihn — wie für die mittelalterlichen Historiker in der Regel — zugleich Heilsgeschichte. Diese Auffassung spiegelt sich in den Historiae auf verschiedene Weise: in der Betonung der biblischen und der Geschichte des Christentums in den einleitenden Partien, vor allem aber in der Chronologie und der eigentümlichen Begründung, die Gregor dafür gibt. Zu dem seinerzeit offenbar weitverbreiteten Glauben, das Ende der Welt stehe unmittelbar bevor, nimmt Gregor nur insoweit Stellung, als er bemerkt, man wisse weder Tag noch Stunde; aber damit diejenigen, die an ein nahes Ende dächten, wüßten, wieviel Zeit bereits verflossen sei, setzt er an den Schluß eines jeden Buches eine Berechnung der Jahre seit Erschaffung der Welt.

Über diese Anschauungen, die jeder andere Geschichtschreiber des Mittelalters ebensogut hätte äußern können, hinausgehend, vertritt Gregor eine besondere Auffassung von der Geschichte der Franken. Keine Spur etwa von einem Gegensatz des Romanen zu dem germanischen Erobervolk, der Ausgleich ist weitgehend vollzogen. Die Franken sind im Gegenteil für Gregor geradezu ein auserwähltes Volk, dem die bevorzugte Stellung in der Heilsgeschichte zukommt, den rechten Glauben zu wahren und gegen alle Irrlehren zu schützen. Darum stellt sich Gregor auf die Seite der Frankenkönige, auch wenn er einzelne ihrer Handlungen verurteilen muß. Darum kann er von Chlodwig sagen (II 40): *Prosternebat cotidiae Deus hostes eius sub manu ipsius et augebat regnum eius, eo quod ambularet recto corde coram eo et facerit quae placita erant in oculis eius:* obwohl er gerade noch von Verrat und Mord geredet hatte. Es ist der Glaube an die Sendung der Franken, der das große Geschichtswerk prägt und der gerade darin am deutlichsten zum Ausdruck kommt, daß Gregor in persönlicher Wahrheitsliebe die dunklen Seiten auch dann nicht verschweigt, wenn er leidenschaftlich Partei ergreift. Gregor von Tours hat mit seiner Frankengeschichte einen Gedanken vorweggenommen, der ein halbes Jahrtausend später, in der Zeit der Kreuzzüge, im Sendungsbewußtsein des französischen Volkes zum Ausdruck kommen sollte, den Gedanken der *gesta Dei per Francos.*

Gregors Erzählertalent konnte sich in den Historiae voll entfalten, es verleiht dem Werk einen besonderen Reiz. Die lebendige Anteilnahme an dem Geschehen konzentriert sich auf die einzelne gerade erzählte Begebenheit; sie beeinträchtigt zwar die Objektivität des Autors, leiht ihm aber auch die kräftigen Farben, mit denen er Bild um Bild entwirft, die Szenen und Episoden in bunter Folge malt, und der gleiche Mann, der mit kindlicher Verehrung vom Leben und Wirken frommer Männer und Frauen zu berichten weiß, verweilt in großer Unbefangenheit bei der Schilderung grausiger Szenen. Indessen ist dieses Erzählen keineswegs formlos. Man darf es Gregor zutrauen, daß er ganz bewußt seiner Einstellung gegenüber der Geschichte der Franken auch formalen Ausdruck zu geben suchte, indem er im Stil der Darstellung jene Bücher sich zum Vorbild nahm, die die Geschichte des auserwählten Volkes berichteten, die historischen Bücher des Alten Testaments. Nicht etwa, daß er mehr Bibelstellen zitiert hätte als andere[36]; er imitiert vielmehr mit bewunderswertem Geschick, so daß der Leser sich zuweilen geradezu in eine alttestamentliche Atmosphäre versetzt fühlt, und er übernimmt vor allem ein charakteristisches Stilmittel: er läßt die handelnden Personen sprechen, nicht in langen und wohlgesetzten Reden, wie das manche mittelalterlichen Geschichtsschreiber nach antiken Vorbildern getan haben, sondern sie äußern in kurzen Worten und knappen Sätzen ihre Gedanken, geben ihre Absicht kund oder motivieren ihr Handeln, reden ihr Gegenüber an, und zuweilen entwickeln sich regelrechte Dialoge. Die Darstellung gewinnt auf diese Weise ungemein an Lebendigkeit, und mit der Erzählung verbindet sich ein dramatisches Element.

Gregors Frankengeschichte ist eine reichhaltige Quelle für Tatsachenkenntnis und Kulturgeschichte, wenngleich der Verfasser die Vorgänge und Verhältnisse oft einseitig beurteilt und die Zusammenhänge zumeist nicht erkannt hat. Das Werk weist als Geschichtsquelle Mängel auf, die nicht übersehen werden dürfen. Als historiographische Darstellung aber verbindet es trotz mancher auch hier vorhandener Schwächen mit der großen Konzeption eine Kunst der Darstellung, die in Gallien bis in die Karolingerzeit nicht ihresgleichen hat und die Historiae unter die größten Geschichtswerke des Mittelalters einreiht.

Daß sich die Historiae in der späteren Merowingerzeit und frühen Karolingerzeit nicht geringer Wertschätzung erfreuten, beweist das frühe Einsetzen der für uns faßbaren handschriftlichen Überlieferung — die älteste Handschrift stammt noch aus dem 7. Jahrhundert, drei weitere Fragmente von solchen aus dem 8. Jahrhundert — ebenso wie die Benützung durch Geschichtschreiber der späteren Merowingerzeit. Auch in den folgenden Jahrhunderten war das Werk nicht gerade selten, aber der Gegenstand fand in der gänzlich veränderten Situation nach Karl dem Großen begrenztes Interesse, und so trifft man in den folgenden Jahrhunderten nur ausnahmsweise bei dem einen und anderen Geschichtschreiber eine Spur der Kenntnis von Gregors großer Frankengeschichte. Weit häufiger erscheinen einzelne Stücke aus den libri miraculorum, zumal in gloria

[36] Allerdings dienen zuweilen biblische Formulierungen zur Hervorhebung besonderer Ereignisse; z. B. II 12 *Quae concipiens, peperit filium vocavitque nomen eius Chlodovechum. Hic fuit magnus et pugnator egregius* mit dem für jeden mittelalterlichen Leser unüberhörbaren Anklang an die Worte des Engels bei der Verkündigung der Geburt des Erlösers Luc. 1,31 f. *concipies et paries filium, et vocabis nomen eius Iesum. Hic erit magnus . . .*

martyrum, in gloria confessorum und die virtutes sancti Martini, die man in allen Jahrhunderten in den verschiedensten Gebieten der lateinischen Welt immer wieder antrifft. Erst in der Neuzeit, und auch da verhältnismäßig spät, haben sich die Verhältnisse umgekehrt.

Gregor von Tours hatte nicht übertrieben, wenn er den Niedergang der Bildung und des geistigen Lebens beklagte. Was ihn und Fortunatus an literarischer Kultur umgab, stand auf recht niedriger Stufe. Vollends deutlich aber wird der Verfall, nachdem mit Gregors Tod auch die letzte große Gestalt der Vergangenheit angehört. Wir kennen wohl noch eine Reihe von Namen und eine größere Zahl namenloser Schriften aus der Folgezeit, mehr als aus Italien in der gleichen Zeit, und müssen mit sehr vielen Verlusten rechnen; aber eine wirklich bedeutende literarische Leistung hat in den nahezu zwei Jahrhunderten bis zur Erneuerung des geistigen Lebens unter Karl dem Großen auch Gallien nicht hervorgebracht.

Symptomatisch für die allgemeine Entwicklung ist die Produktion auf dem Gebiet der Geschichtschreibung nach Gregor. Das einzige Geschichtswerk des 7. Jahrhunderts aus Gallien, von dem wir Kunde haben, ist die *Chronik* des sogenannten F r e d e g a r. Der Name ist eine Erfindung des späten 16. Jahrhunderts und bis heute nicht befriedigend erklärt, aber er hat sich eingebürgert und mag beibehalten werden, obwohl die Chronik in der uns vorliegenden, in vier Bücher gegliederten Form kein einheitliches Werk darstellt. Nach der gegenwärtig herrschenden Ansicht handelt es sich um drei Autoren. Die beiden ersten waren vermutlich Burgunder und schrieben um 613 bzw. 642, im dritten vermutet man einen Austrasier, der um 658 tätig gewesen ist. Der erste der drei Verfasser kompilierte eine Weltchronik, die sich zusammensetzt aus wörtlichen Exzerpten aus der Chronik des Eusebius-Hieronymus, sodann der Fortsetzung derselben, die der aus Galäzien stammende spanische Bischof Hydatius (Idacius) in den sechziger Jahren des 5. Jahrhunderts verfaßt hatte, und schließlich aus dem Liber generationis, einer von insgesamt drei lateinischen Bearbeitungen der Chronik des Hippolytos von Rom um 235. An diese Auszüge schließt er seine eigene Darstellung an, die er vermutlich bis 613 geführt hat. Von einem zweiten, ebenfalls in Burgund tätigen Verfasser sollen Zusätze in den ersten Büchern stammen, insbesondere ein Auszug aus den Büchern I—IV der Frankengeschichte Gregors von Tours, der als Historia epitomata bekannt ist, eingefügt sein; außerdem wird dem zweiten Autor die Fortsetzung der Geschichte bis 642 zugeschrieben. Daß ein dritter Bearbeiter Austrasier war, schließt man aus dem Charakter seiner Zusätze; von ihm stammen, wenn die Analysen richtig sind, nur Ergänzungen zu den schon vorhandenen Teilen, unter ihnen auch die sogenannten Chronica maiora des Isidor von Sevilla. Eine eigentliche

Fortsetzung liegt von ihm nicht vor. Das Ganze ist also ein recht formloses Durcheinander; inhaltlich am selbständigsten und von einigem Quellenwert ist das vierte Buch.

Neuerdings will man in der Chronik wieder das Werk *eines* Verfassers, der sich älterer Darstellungen bediente, sehen[37], was einiges für sich hat; die Frage mag einstweilen unentschieden bleiben.

Was den literarischen Charakter der Fredegar-Chronik angeht, so ist folgendes zu bemerken: die Abhängigkeit von den Quellen ist zu sklavischem Abschreiben abgesunken, die Kraft formaler Gestaltung nahezu völlig verlorengegangen. Das Interesse verengt sich auf das Politische. Das Anekdotenhafte hat an Bedeutung womöglich noch gewonnen, aber es fehlt den Verfassern gerade das, was der Hervorhebung der einzelnen Begebenheiten in Gregors Frankengeschichte den eigentlichen Reiz verleiht: die Fähigkeit des Erzählens. Neben das Anekdotische — das freilich nur dem Gegenstand nach, nicht in der Art der Darstellung zum Ausdruck kommt — tritt das Fabulöse. Fabulöses aber nicht aus naiver, volkstümlicher Überlieferung, sondern aus gelehrter Phantasie. Sie gebar die Fabel vom t r o j a n i s c h e n U r s p r u n g d e r F r a n k e n, die hier zum erstenmal erscheint und wohl von dem zweiten der „Verfasser" ins zweite und dritte Buch eingeschoben wurde, eine Sage, die später häufig wiederkehrt, obwohl die Fredegar-Chronik selbst nur wenig nachgewirkt hat.

Der Verfall der Bildung aber zeigt sich am deutlichsten in der Sprache der Chronik. War Gregor von Tours vor allem in der Wiedergabe der gewandelten Aussprache unsicher gewesen, aber doch sehr wohl einer gut lateinischen Ausdrucksweise fähig, so scheint hier alles aus den Fugen geraten. Das ist wahrlich verwildertes, barbarisches Latein, eine Sprache, die nicht mehr allein vom Einfluß der Volkssprache gezeichnet, sondern durch krasse Unkenntnis entstellt ist.

Sprachlich auf etwas höherem Niveau steht der unbekannte Verfasser des *Liber historiae Francorum,* ein Neustrier, der sein später auch als *Gesta regum Francorum* bezeichnetes Werk im Jahre 726/27 vielleicht in der Gegend von Laon oder Soissons schrieb. Er behandelt die Geschichte der Franken und ihrer Könige von ihrem nun schon fest im Bewußtsein verwurzelten sagenhaften Ursprung in Troja an bis herab ins frühe 8. Jahrhundert. Die früheren Partien sind nicht viel mehr als ein dürftiger Auszug aus den sechs ersten Büchern der Frankengeschichte Gregors von Tours, die Fortsetzung, in der die Ereignisse in knappen Strichen gezeichnet werden, ist selbständiger und scheint vorwiegend auf mündlicher

[37] W. Goffart, The Fredegar Problem Reconsidered, in: Speculum 38 (1963) 206–241.

Überlieferung zu beruhen. Für die Geschichte vom Ende der Fredegar-Chronik an, die der Autor nicht gekannt hat, gewinnt das Buch an Quellenwert. Es ist die einzige erzählende Geschichtsdarstellung für jene Zeit und als solche eine recht beachtliche Leistung, so deutlich auch die Dürftigkeit des Inhalts und die mäßige Darstellung den allgemeinen Verfall widerspiegeln. Der im Verhältnis zu Gregor überschaubare Umfang verschaffte dem Werk eine unverdiente Beliebtheit; es wurde nicht nur wenige Jahre nach der Fertigstellung neubearbeitet und leicht ergänzt[38], sondern seit dem 8. Jahrhundert von einer ganzen Reihe von Geschichtschreibern benützt, und die Handschriften führen in dichter Folge herab bis zum Ausgang des Mittelalters.

Um die Mitte des 8. Jahrhunderts wurde auch die Fredegar-Chronik noch mehrfach fortgesetzt und zum Teil bearbeitet. Einer dieser Fortsetzer, wahrscheinlich der erste, versuchte der Sage vom trojanischen Ursprung der Franken eine breitere Grundlage zu geben in einer *Historia Daretis Frigii de origine Francorum,* die er dem zweiten Buch der Fredegar-Chronik einfügte. An sich ist das Büchlein, wenn man es nicht als einen bloßen Einschub bezeichnen will, eine recht schwache Leistung, aber doch bemerkenswert, weil hier zum erstenmal in Frankreich die zuletzt noch bei Isidor von Sevilla nachweisbare spätantike Schwindelgeschichte des Dares Phrygius auftaucht, eines unbekannten Autors, der sich als Teilnehmer am trojanischen Krieg auf Seiten der Troer ausgibt. Später hat dieser Dares Phrygius noch eine wichtige Rolle gespielt, namentlich im 12. Jahrhundert in den umfangreichen Chroniques des ducs de Normandie des Benoist de St. More, die wiederum in der lateinischen Literatur nachgewirkt haben. Die Historia Daretis Frigii des 8. Jahrhunderts bietet nicht mehr als einen Auszug aus dem spätantiken Dares, nur am Ende stellt der Bearbeiter mit Hilfe der Chronik des Hieronymus die Verbindung zur römischen Geschichte her.

Mit den genannten Werken ist die eigentlich historische Literatur, die Gallien in den knapp zwei Jahrhunderten zwischen Gregor von Tours und Karl dem Großen hervorgebracht hat, erschöpft; das Bild, das sie bietet, würde auch dann, wenn wir das eine oder andere möglicherweise verlorengegangene Werk noch besäßen, kaum eine wesentliche Änderung erfahren. Zu diesem Eindruck stimmt die Tatsache, daß sich das Schwergewicht der literarischen Produktion auf das Gebietet der Hagiographie verlagert.

Es mag ein knappes halbes Hundert von Heiligenleben und verwandten Texten sein, was wir aus jener Zeit aus Gallien noch besitzen. Daß es

[38] Der Bearbeiter hielt Gregor von Tours für den Verfasser und gab dem Werk den oben genannten Titel *Gesta regum Francorum.*

mehr gab, beweisen spätere Bearbeitungen, deren Vorlagen nicht erhalten sind; andere mögen spurlos untergegangen sein. Das ist angesichts der Tausende von Heiligenleben, die das Mittelalter hervorgebracht hat, keine große Zahl, auch wenn man die Verluste in Anschlag bringt. Aber es ist viel für eine Epoche literarischer Armut und geistigen wie allgemeinen kulturellen Niedergangs und ein typisches Zeichen für die Situation jener Zeit: denn wo immer die höheren Gattungen der Literatur zurücktreten, da drängt sich das mehr populäre, anspruchslosere Schrifttum vor, und das ist eben im frühen Mittelalter vorzugsweise die Hagiographie.

In Zeiten wirtschaftlicher Not und kultureller Armut verengen sich die Interessen, und der Horizont umschließt ein immer kleineres Gebiet, auch geographisch. Die Hagiographen der späteren Merowingerzeit behandeln, was schon bei Gregor von Tours zu beobachten war, in der Regel Heilige aus ihrer näheren Umgebung. Wundergeschichten spielen eine große Rolle. Doch kommt den Heiligenleben gerade jener Epoche, die nur dürftige Geschichtswerke hervorgebracht hat, ein besonderer Wert für Kirchen-, Kloster- und Kulturgeschichte zu. In literarischer Hinsicht sind die meisten Denkmäler recht unbedeutend, neue Formen des Heiligenlebens wurden nicht geschaffen, und einen Meister der Darstellung, der in den überkommenen Formen die volle Reife der Kunst erlangt hätte, wird man vergeblich suchen. Nur ihres Gegenstandes, nicht des literarischen Ranges wegen verdienen einige wenige Denkmäler über die generelle Charakterisierung hinaus das Interesse literarhistorischer Betrachtung.

Wo das Licht der Wissenschaft mählich erlöschend flackert, wo klare Formen alter Tradition ins Dämmern des Vergessens sinken, da huschen grau geheimnisvolle Schatten durch die Welt der Dinge, und der gebannte Sinn nimmt schauend, lauschend Stimmen und Gestalten wahr. Roh und ungefüg in Form und Sprache, von kunstloser Hand einfältig hingestellt, erhebt sich aus den Trümmern jener dämmergrauen Ferne namenlos die *Visio Baronti.*

Eine Vision. Die Aufzeichnung eines Gesichts, in dem sich Diesseits und die andere Welt aufs wunderlichste einen. Ein Glied in der langen Reihe abendländischer Visionsberichte und -gedichte, die von dem Gesicht der jungen Afrikanerin Perpetua im Kerker aus dem Jahr 202/3 bis hin zum Wanderer durch die Reiche des Jenseits an der Hand Virgils und Beatricens führt.

Barontus war Mönch im Kloster Longoretus (Saint-Cyran, so benannt nach Sigiramnus, dem Stifter des Klosters, in der Nähe von Bourges), und noch nicht lang im Ordensstand, als er das Erlebnis hatte, das kurz darauf nach seinen eigenen Angaben von einem Mitbruder aufgezeichnet wurde. Es war im Jahr 678/79. Eines Tages, nach der Matutin, wird er plötzlich

von Fieber gepackt, und unter heftigen Schmerzen ruft er nach seinem Sohn. Alles eilt herbei, Barontus liegt da, die Hand am Hals verkrampft, und verfällt in Totenstarre. So liegt er bis zum Abend, dann erwacht er mit dem dreimaligen Ruf: *Gloria tibi Deus!*

Und nun beginnt die ungemein lebendige Erzählung seiner Vision. Barontus erlebt, wie ihn zwei Dämonen packen und zähnefletschend zu verschlingen drohen; wie ihn der Erzengel Raphael verteidigt, dann seine Kehle berührt — da spürt er, wie ihm die Seele aus dem Leib gerissen wird, ganz klein, wie ein Vöglein, das eben dem Ei entschlüpft. Und sie steigen den Wald hinan hinter dem Kloster, Barontus sieht das Nachbarkloster, das zwölf Meilen entfernt ist, zugleich mit dem seinen; und mit dem Erzengel wandelt er durch das Kloster, begegnet bekannten und längst verstorbenen Mönchen und wieder den Dämonen, die die Wandernden wütend beschimpfen und hindern wollen, aber der Engel verjagt sie. Barontus, von Raphael geführt, steigt auf zum Paradies. Nacheinander durchschreiten sie drei Tore wie von Glas, und wieder treffen sie Bekannte. Beim vierten Tor aber geschieht es: Dämonen hindern die Wanderer am Eintritt. Der Erzengel läßt den Apostel Petrus holen, der die Teufel erst streng examiniert, dann aber, als sie gar nicht weichen wollen, Anstalten macht, ihnen seine drei Schlüssel auf den Kopf zu schlagen — in den Handschriften der Visio Baronti sind diese Schlüssel abgebildet —; die Dämonen versuchen durch die Tür zu entweichen, aber Petrus verbietet ihnen den Durchgang, erschreckt flattern sie auf und verschwinden in der Luft. Barontus aber, der nun noch viele Bekannte antrifft, erhält mancherlei Weisungen, was er und seine Mitbrüder zu tun hätten, um für ihre Sünden Buße zu leisten.

Die ganze Erzählung ist in barbarisch roher Sprache aufgezeichnet, aber sehr lebendig und fesselnd dargestellt; der Einfluß der Dialogi Gregors des Großen macht sich allenthalben geltend, gelegentlich wird direkt auf sie verwiesen. Schon in frühkarolingischer Zeit fand die Visio Baronti weite Verbreitung, über das Bodenseegebiet nach Bayern; sie hat ohne Zweifel die mittelalterlichen Jenseitsvorstellungen mit beeinflußt.

Den Visionen steht ein merkwürdiges Buch nahe, das ebenfalls in Gallien im 7.—8. Jahrhundert bekanntgeworden ist, eine Schrift, in der sich Geschichte und geheimnisvolle Zukunftsschau in eigentümlicher Weise verbinden, die *Revelationes Methodii.* Als Verfasser des griechischen Originals galt Methodios „von Patara“, d. h. der hochgebildete Bischof und Theologe Methodios von Olympos in Lykien, der 311 als Martyrer starb. Tatsächlich liegt der Ursprung der Revelationes noch im Dunklen. Nach der herrschenden Ansicht sind sie erst im siebenten Jahrhundert in Syrien unter dem Eindruck des Vordringens des Islam entstanden. Indessen wird

man die Abfassung der Revelationes eher in noch frühere Zeit zu setzen haben, da eine lateinische Fassung bereits vor der Mitte des siebenten Jahrhunderts in der Gegend von Aquileja bekannt gewesen sein muß[39]. Die Schrift gehört in die Gattung der Orakelbücher und gliedert sich in zwei Teile. Der erste besteht aus einer mit der Vertreibung der Stammeltern aus dem Paradiese beginnenden Weltchronik, die chiliastisch aufgebaut ist und, von einigen Anlehnungen an die Bibel abgesehen, großenteils orientalischen, die historischen Verhältnisse stark entstellenden Überlieferungen folgt. Durch diese Weltchronik soll die Wahrheit einer politisch-eschatologischen Prophezeihung erwiesen werden, die den Inhalt des zweiten Teils bildet: das Reich der Römer wird das letzte sein auf Erden; der letzte Kaiser der Römer wird, nachdem er alle Völker der Erde überwunden, in Jerusalem herrschen und vor seinem Tode das Reich in die Hände Christi legen. Damit wird alle Herrschaft und Gewalt ein Ende haben, es wird der Sohn des Verderbers, der Antichrist auftreten und alle Welt unterwerfen, Elias und Henoch werden ihn vergeblich bekämpfen, bis endlich Christus auf den Wolken des Himmels erscheinen und den Antichrist mit dem Hauch seines Mundes töten wird. Die Zeit des Gerichtes ist angebrochen.

Man hat die Revelationes des Pseudo-Methodius als die konsequenteste welthistorische Konzeption mit eschatologischem Ausblick, die je da war[40], bezeichnet und darin wohl mit Recht den Grund für die außerordentliche Verbreitung und Nachwirkung der Schrift sowohl im Orient wie in der lateinischen Welt gesehen. Über die Umstände der Vermittlung ans Abendland sind wir nicht unterrichtet; man weiß derzeit noch nicht einmal, ob die Übersetzung eines nicht näher bekannten Petrus monachus aus dem Griechischen, dessen Vorrede sich in einem Exemplar erhalten hat, die einzige war, von der die verschiedenen lateinischen Fassungen ausgegangen sind. Wichtiger indessen als die Tatsache, daß das Werk in einer großen Zahl von Handschriften und dann auch frühen Drucken verbreitet war, ist der Einfluß, den die Revelationes auf die politische Vorstellungswelt des Mittelalters ausgeübt haben: sie haben die Idee des Kaisertums mitbestimmt, und von ihnen ist eine der wichtigsten Sagen des Mittelalters ausgegangen, die Sage vom Endkaiser und vom Antichrist, die ihren vollendeten literarischen Ausdruck zur Zeit Barbarossas finden sollte im großartigsten Drama des Mittelalters, dem Ludus de Antichristo. Und als im Jahre 1241 die Tataren das östliche Europa heimsuchten, sah man in ihnen die Ismaeliten, die der letzte König am Ende der Welt besiegen würde; im 15. Jahrhundert waren es die Türken,

[39] Nämlich dem Aethicus, vgl. S. 63.
[40] Sackur, Sibyllinische Texte u. Forschungen S. 7.

und noch im Jahre 1529, als sie Wien belagerten, erinnerte ein Flugblatt an die uralte Prophezeiung des Pseudo-Methodius[41].

Man kann die Revelationes Methodii nicht zum theologischen Schrifttum rechnen, aber sie führen doch in die Nähe. Auf dem Gebiete der theologischen Literatur im eigentlichen Sinne hat Gallien in dem behandelten Zeitraum, soweit wir sehen können, keine selbständige Leistung hervorgebracht. Nicht daß es an der Ernsthaftigkeit der Bemühungen gefehlt hätte. Aber das 7.–8. Jahrhundert war nicht nur eine bildungsschwache, sondern auch eine bücherarme Zeit, und schon der Besitz einiger weniger Werke der Kirchenväter erschien als kostbarer Reichtum. So lag es nahe, daß mancherorts ein Gelehrter versuchte, dem Mangel durch Florilegien abzuhelfen, so gut das gehen mochte. Das bekannteste und auch wegen seiner Verbreitung wichtigste Beispiel dieser Bemühungen, von denen wir nur wenig wissen, stammt aus der Feder des Mönches Defensor von Ligugé (Locogiacense monasterium, in der Nähe von Poitiers), der wohl im späteren 7. Jahrhundert den *Liber scintillarum* schrieb. *Scintillae*[42] bedeutet nach der Erklärung des Autors etwa soviel wie „Geistesblitze". Wie aus dem Feuer die Funken sprühen, so sollten, schreibt Defensor[43], aus seinem Buche die Gedanken vieler geistlicher Schriften aufleuchten. Das Werk ist ein moralisches Florilegium, das in 81 Kapiteln hunderte von kurzen Exzerpten aus der Heiligen Schrift sowie aus den Werken von etwa dreißig Kirchenschriftstellern in sachlicher Ordnung darbietet. Innerhalb der einzelnen Kapitel – z. B. De caritate, De pacientia, De iustitia, De superbia, De divitibus et pauperibus – werden jeweils zuerst Bibelzitate angeführt (etwa: Dominus dixit in evangelio ... darauf das Zitat; Paulus apostolus dixit: Zitat), dann in der gleichen Form die Exzerpte, in der Regel nur ein bis zwei Sätze, aus den Vätern bis herab zu Isidor von Sevilla. Die Zahl der exzerpierten Schriften ist zu groß, als daß man annehmen dürfte, sie seien alle in Ligugé vorhanden gewesen[44]; wahrscheinlich hat Defensor wenigstens einen Teil seiner Exzerpte aus bereits vorliegenden Blütenlesen geschöpft.

[41] Nachweis bei Sackur a.a.O. S. 5.

[42] *Scintilla* als Titel scheint zu jener Zeit nicht ungewöhnlich gewesen zu sein, vgl. die *Scintilla de canones vel ordinationes episcoporum*, eine die Ordination der Bischöfe betreffende kanonistische Sammlung, Näheres bei Maassen 873 f.

[43] Das Werk hat in der handschriftlichen Überlieferung mehrere Prologe, die wohl nur zum Teil von Defensor selbst herrühren. Vgl. hierzu H.-M. Rochais in der Revue bénédictine 59 (1949) S. 137 ff.

[44] Daß Ligugé, von dem man im übrigen ebensowenig weiß wie von den allermeisten Klöstern Galliens jener Zeit, doch einiges an literarischer Kultur aufzuweisen hatte, zeigt außer Defensor der Mönch Ursinus, der zu Anfang des 8. Jahrhunderts dort die (zweite) Passio s. Leodegarii (Bischof von Autun im 7. Jahrhundert) verfaßte (hrsg. von B. Krusch, MGH Script. rer. merov. V. S. 282–322 = Corpus Christianorum CXVII [1957] 587–634).

Wie sehr ein solches Werk dem Bedürfnis der Zeit entgegen kam, zeigt die gewaltige Verbreitung. Sie muß schon im 8. Jahrhundert in vollem Gange gewesen sein, da bereits die ältesten erhaltenen Handschriften – sie setzen um die Mitte des 8. Jahrhunderts ein – weite Streuung aufweisen. Die Verbreitung nahm seit der Karolingerzeit noch zu (wobei allerdings die Häufigkeit in angemessener Relation zu der allgemeinen Zunahme der Schriftlichkeit zu sehen ist); eine etwas umgearbeitete jüngere Fassung wurde im 11. Jahrhundert ins Altenglische übersetzt[45], und die Beliebtheit des Liber scintillarum hat allen geistigen Umwälzungen zum Trotz das ganze Mittelalter hindurch angehalten; man kennt noch über 360 Handschriften aus allen Jahrhunderten.

Es ist eine merkwürdige Erscheinung, die man sich gewöhnlich nicht klarmacht: Gallien hat in jenen zwei Jahrhunderten nach Gregor von Tours kaum Werke von Rang hervorgebracht, obwohl fast ausschließlich die niedrigeren Gattungen der Literatur gepflegt wurden. Aber manches von dem, was damals unter den traurigsten Verhältnissen mit bescheidenen Ansprüchen geschrieben wurde, hat jahrhundertelang mit erstaunlicher Zähigkeit weitergelebt und anregend gewirkt. So war es mit der Trojanersage, die sich nachmals auch andere Völker zu eigen machten; so mit der Kaisersage der Revelationes Methodii; so mit der Visionsliteratur, die zwar schon früher beginnt, hier aber doch wieder kräftige Antriebe empfing.

Zu den literarischen Produkten jener Zeit, denen ein reiches Nachleben beschieden war, gehört eine Gruppe von Texten einfachster Art, die man vor allem unter der Bezeichnung *Ioca monachorum* kennt. Zunächst sind sie wohl in Gallien entstanden (eher im Süden als im Norden); ein griechisches Original, das nach seiner Übersetzung in verschiedener Weise bearbeitet wurde, ist nicht ausgeschlossen. Es handelt sich bei diesen Ioca monachorum nicht eigentlich um „Mönchswitze" oder überhaupt scherzhaft gemeinte Texte. „Gesprächsbüchlein" könnte man diese kleinen Stücke nennen, die seit dem 6. Jahrhundert vorwiegend in Gallien entstanden sind, in den Anfängen allerdings zum Teil wohl noch weiter hinaufführen. Ihren Kern bildet die älteste mittelalterliche Sammlung von Rätselfragen. In die Form kurzer Fragen und Antworten gekleidet dienten diese Ioca monachorum vornehmlich dem Zweck, die Einprägung gewisser Merkwürdigkeiten zu erleichtern. Gefragt wird nach Dingen und Erscheinungen des täglichen Lebens, etwa: *Quid videtur et non tangitur? Celum. – Quid est mons? Motus terrae.* Oder es geht um Gestalten und

[45] Hrsg. von E. Rhodes, in Early English Text Society 93, London 1889.

Kuriositäten aus der Bibel: *Quis asinam quaerendo regnum invenit? Saul.* — *Quis fuit mortuus et non natus? Adam.* Besonders gern wird nach dem „Ersten" gefragt, z. B.: *Quis primus vidit Deum? Abraham ad radicem Mambre.* — *Quis primus plantavit vineam? Noe.* Oder richtige Rätsel: *Quis se discooperit et alium cooperit? Aries.* — Es gibt eine ganze Anzahl von Fassungen solcher Gesprächsbüchlein, die man sich überhaupt nicht als zu fest fixiert vorstellen darf. Der zeitliche Ansatz ist naturgemäß schwierig und nur ungefähr zu ermitteln. Einer der ältesten dieser Texte, den man zwischen ca. 500 und 650 ansetzt, geht unter dem Namen *Altercatio Adriani et Epictiti,* weil hier Kaiser Hadrian die Fragen stellt, die der Philosoph Epictet beantwortet. Als eine der Quellen hat man eine wohl im 2. bis 3. Jahrhundert entstandene Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi ermittelt. Im übrigen aber haben diese Texte durchaus einen christlichen Grundcharakter. Die verschiedenen Fassungen der Ioca monachorum verbreiteten sich in ganz Europa und wurden in die meisten Volkssprachen übersetzt; ihre Nachwirkungen lassen sich bis ins 19. Jahrhundert herab verfolgen.

Daß die Entstehung der Ioca monachorum in monastischen Kreisen zu suchen ist, sagt schon der Name. Zu einer eigentlich monastischen Literatur aber scheint es in dieser Zeit nicht gekommen zu sein, es sei denn, man rechne die Mönchsregeln dazu. Von solchen freilich kennen wir eine ganze Reihe — außer der später zu behandelnden Columbanusregel ein halbes Dutzend —, darunter auch einige für Nonnen. Keine von ihnen hat eine größere Bedeutung erlangt, aber sie sind lehrreiche Zeugen für die Bemühungen, dem Leben in der monastischen Gemeinschaft feste Formen zu geben, ehe sich die Benediktregel durchsetzte. Eine Sonderstellung nimmt die jüngste von ihnen ein, die *Regula canonicorum* des einflußreichen, am Hofe Karl Martells aufgewachsenen und mit Pippin eng verbundenen, u. a. als Klostergründer (Gorze) bedeutenden Bischofs Chrodegang von Metz (742—766)[46]; sie hat als Grundlage für die vita communis der Geistlichkeit an den Domkirchen seit Karl dem Großen besondere Bedeutung gewonnen.

Es ist eine Folge der literarischen Situation im merowingischen Gallien, daß unter den schriftlichen Denkmälern die Briefe einen verhältnismäßig breiten Raum einnehmen, einzelne Stücke sowohl wie auch Corpora. Denn obgleich Epistolographen vom Rang und der Bildung eines Sidonius Apollinaris (Mitte des 5. Jahrhunderts) und auch noch eines Avitus von Vienne († 516) keine ebenbürtigen Nachfolger mehr fanden, so vereinigte man doch nicht ungern Briefe verschiedener Verfasser in

[46] Die ursprüngliche Fassung ist in einer zum Teil in tironischen Noten geschriebenen Handschrift erhalten, hrsg. von W. Schmitz, Hannover 1889.

Sammlungen, die dann wie Cassiodors Variae als Muster dienen sollten und gedient haben. Eine der wichtigsten dieser Briefsammlungen liegt in den sogenannten *Epistolae Austrasicae* vor, einem Corpus von insgesamt 48 Briefen des Remigius von Reims, Childeberts II. (bis 590), von Bischöfen und anderen hochgestellten Persönlichkeiten. Die Sammlung ist auf Grund von Konzepten, also wohl in der königlichen Kanzlei in Metz selber, um 600 angelegt worden. Etwas später vereinigte der Bischof Desiderius von Cahors († 655) seine eigene Korrespondenz in einem Corpus von zwei Büchern, von denen das erste die von ihm selbst geschriebenen, das zweite Briefe anderer an ihn enthält. Desiderius war am Hofe Chlothars II. erzogen und vor Antritt des Episkopats königlicher Schatzmeister gewesen; in seinen Briefen spiegeln sich u. a. noch Erinnerungen der Freunde an die gemeinsame Zeit am Hof.

Ein durch Inhalt und Form merkwürdiges Denkmal jener Zeit liegt in einer Gruppe von fünf wohl um 667 entstandenen Briefen vor, die sich als Korrespondenz zwischen einem Bischof Frodebertus — vielleicht identisch mit Chrodebert von Tours (653—674) — und dem Bischof Importunus von Paris geben. Derb spottend beschimpft einer den andern, halten sie sich gegenseitig ihre Schandtaten vor, etwa daß Importunus die Frau des Hausmeiers Grimoald entführt habe, und dergleichen. Zweifellos handelt es sich um fingierte Briefe, aber sie sind, abgesehen von ihrem kulturhistorischen Interesse, bemerkenswert einmal als die ältesten Invektiven des Mittelalters, zum andern wegen ihrer Form: alle fünf Stücke weisen eine Gestalt auf, die möglicherweise gereimte rhythmische Verse nachbilden soll, tatsächlich aber nichts anderes als Reimprosa ist und als solche unter den erhaltenen Zeugnissen der Zeit ziemlich vereinzelt zu stehen scheint[47]. Der Derbheit des Inhalts und des Tons steht die Roheit der Sprache nicht nach.

Abgesehen von den Frodebert-Importunus-Briefen, die ihrer ganzen Art nach für sich stehen, gelten die Briefe und Briefsammlungen der Merowingerzeit in erster Linie als wertvolle Geschichtsquellen; neuerdings beginnt man sich auch für ihre Sprache zu interessieren, während man ihre bildungsgeschichtliche wie auch ihre literarhistorische Bedeutung noch nicht recht erkannt zu haben scheint. Deutlicher nämlich als aus irgendeinem anderen Dokument läßt sich an den formalen Eigentümlichkeiten der Briefe die seltsame Zerrissenheit des Bildungswesens und der Bildungssituation jener Zeit ablesen.

In der Spätantike beobachtet man eine zwiespältige Entwicklung des literarischen, d. h. des mit formalem Anspruch — ob mit oder ohne aus-

[47] Vgl. K. Polheim, Die lateinische Reimprosa, ²1963, S. 293.

drückliche Absicht der Veröffentlichung bleibt sich gleich — geschriebenen Briefes, wobei sich die Richtungen natürlich nicht immer reinlich scheiden lassen: auf der einen Seite gewinnt die Briefabhandlung an Bedeutung, zumal bei den Kirchenvätern (Hieronymus); auf der andern gerät, dem allgemeinen Stilempfinden folgend, sowohl der mehr private Brief als auch das amtliche Schreiben in zunehmendem Maße unter den Einfluß der Rhetorik. Typische Vertreter dieser Richtung sind in Italien Ennodius von Pavia in der 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts und Cassiodor, in Gallien im 5. Jahrhundert Apollinaris Sidonius. Der rapid fortschreitende Verlust an geistiger Substanz in der Merowingerzeit läßt praktisch nur noch die letztere Richtung bestehen, oder anders ausgerückt: es ist nun einmal Tradition seit der Spätantike, Briefe und zumal solche von offiziellerem Charakter formal so „elegant" wie möglich zu gestalten; es gehört zum guten Ton, im Brief alles Verfügbare an rhetorischer Kunstfertigkeit zur Geltung zu bringen. Und da geschieht nun das Unvermeidliche: die Briefschreiber, zumal die des 7. und 8. Jahrhunderts, können sich vielfach in der Anwendung rhetorischer Figuren und Tropen und angelernter Phrasen gar nicht genugtun, aber den gleichen Leuten, die dem Ideal des hohen Stils nacheifern, das ihnen die Schule oder die spezielle Ausbildung in der Abfassung von Briefen als erstrebenswert vor Augen stellt, fehlt zumeist die solide Grundlage einer klaren Grammatik und die sichere Kenntnis einer eindeutigen Orthographie; sie versuchen sich auf einem Niveau der sprachlichen Kunst zu bewegen, zu dem sie außer schulmäßig angelernten Formeln und oberflächlich aufgesetztem Flitterwerk keine Voraussetzungen mitbringen. Die Gebilde, die auf solche Weise entstehen, wirken grotesk, ja zuweilen komisch in ihrem wackelnden Stelzengang. Aber gerade in ihnen tritt das Ergebnis eines Bildungswesens, das die einzelnen Wissenszweige nur noch „exemplarisch" pflegt, offen zutage, sie sind das vielleicht deutlichste Symptom einer von innen her ausgehöhlten, unwahr gewordenen Bildung. War für Gregor von Tours der Verfall des geistigen Lebens an sich das schlimmste Übel seiner Zeit, so mag es doch andere gegeben haben, welche die Zeichen des kulturellen Niedergangs vielmehr darin zu sehen glaubten, daß diejenigen, die den Anspruch erhoben, Gebildete und Gelehrte zu sein, zumeist offenbar kein Gefühl mehr hatten für das krasse Mißverhältnis zwischen dem Erstrebten und ihren tatsächlichen Kenntnissen und Fähigkeiten. Mit der Möglichkeit einer solchen Einsicht in die Situation ist jedenfalls zu rechnen bei einem Autor, dessen skurrile Werke die verschiedensten Deutungen gefunden haben: Virgilius Maro grammaticus.

Über seine Person besitzen wir keine zuverlässigen Nachrichten; was er selbst über sich sagt, scheint dazu angetan, das Dunkel, in dem er sich birgt, die Maske, hinter der er sich versteckt, eher noch zu verdichten als

Klarheit zu schaffen[48]. Einigermaßen wahrscheinlich ist nur, daß er im 7. Jahrhundert irgendwo in Südfrankreich gelebt hat; Toulouse als Ort seiner Herkunft oder Stätte seines Wirkens nennt erst Abbo von Fleury im späten 10. Jahrhundert[49].

Man hat zwei grammatische Schriften von Virgilius Maro, die *Epitomae* und die *Epistolae.* Beide sind offenbar unvollständig überliefert. Vielleicht gab es auch noch andere Schriften unseres Autors: es finden sich nämlich sowohl bei karolingischen Grammatikern Zitate als auch sonst gelegentlich Fragmente, über deren Zugehörigkeit und Anordnung noch weitgehend Unklarheit besteht. Die Epistolae, acht an der Zahl, behandeln in der herkömmlichen Anordnung die Redeteile (partes orationis: nomen, pronomen, verbum, adverbium, participium, coniunctio, praepositio, interiectio); einige derselben werden auch in den früher abgefaßten fünfzehn Epitomae[50] erörtert, doch kommen hier noch einige Kapitel hinzu.

Das Eigentümliche an diesen grammatischen Traktaten liegt nun darin, daß sie neben richtigen oder damals für richtig geltenden und auch sonst vorkommenden Lehren und Theorien eine ganze Reihe höchst verschrobener Ansichten, ja baren Unsinn enthalten, der schlechterdings nicht auf Irrtum beruhen kann. So lehrt Virgilius Maro, daß es zwölf Arten Latein gebe, in denen z. B. das Wort *ignis* mit *quoquihabin* (flektiert *quoquihabis, quoquihabi* usw.), *ardon, calax, spiridon, rusin, ustrax* usw. wiedergegeben werde; er kennt vier genera, fünfzig Verben ohne Singular und dergleichen. Ähnlich verhält es sich mit den ungewöhnlich zahlreichen Autoritäten, auf die er sich beruft. Zum Teil handelt es sich um bekannte Namen, aber die Stellen finden sich nicht in ihren Werken; andere Gewährsmänner wiederum wie Balapsidus, Bientius, Don, Glengus, Galbungus, Fassica und viele andere erweisen sich als Ausgeburten einer blühenden Phantasie. Manche der Lehren, die Virgilius Maro seinen Lesern zumutet, manche Geschichten, die er ihnen auftischt, tragen ausgesprochen parodistische Züge. Man findet nicht nur Gelehrtenstreit und Wichtigtuerei karikiert in den gern zitierten Geschichten von dem angeblich gut besuchten Grammatikerkongreß über die *verbi integra expossitio* oder von der

[48] Siehe unten. 'Virgilius Maro' ist möglicherweise ein Deckname (daß es solche auch damals gab, zeigt das Beispiel des Importunus, vgl. oben S. 149). Mindestens aber den Beinamen *Maro* scheint der Mann sich für den literarischen Gebrauch beigelegt zu haben; angeblich erhielt er ihn von seinem Lehrer Aeneas (p. 94, 17 Huemer). Den Grund für die Wahl wird man darin zu sehen haben, daß der Dichter Vergil in jener Zeit auch als höchste grammatische Autorität galt.

[49] Er bezeichnet ihn gelegentlich eines Zitates in seinem (vor 980 verfaßten) Commentum in calculum Victorii (A. Mai, Class. auct. V. 349 n. I) als *Virgilius Tolosanus.*

[50] Epist. IV (de adverbio) p. 156, 10 Huemer.

vierzehn Tage und Nächte währenden Disputation über die Frage des Vokativs von *ego;* auch ganz konkrete Erscheinungen der Zeit werden parodiert. Die Lehre von der *scinderatio fonorum* z. B., nach welcher die Eleganz des Stiles dadurch erreicht werde, daß man nicht nur zusammengehörige Wörter voneinander trennt, sondern die Wörter in Silben, noch besser in einzelne Laute *(fona)* zerlegt, ist nichts anderes als die Übersteigerung der seinerzeit bis zum Überdruß angewandten Figur des Hyperbaton. Die wohl nicht lange zuvor entstandene Sage vom trojanischen Ursprung der Franken erhält ein Pendant in einer Grammatikergenealogie, als deren geistiger Ahnherr ein Donatus erscheint, der in Troja gelebt und tausend Jahre alt geworden ist, usw.

Über die Absicht des Autors und demzufolge über den literarischen Charakter seiner Schriften läßt sich streiten. Mag sein, daß er nichts weiter als ein gelehrter Narr gewesen ist, der seinen Spaß hatte an seinen skurrilen Einfällen. Vielleicht aber verbirgt sich hinter der Maske des Clowns ein bissiger Spötter, der an manchen Erscheinungen seiner Zeit Kritik übte, indem er sie ins Lächerliche zerrte[51]. Träfe dies zu, so wäre Virgilius Maro der erste und zugleich einer der merkwürdigsten Satiriker des Mittelalters. Wie dem auch sei, seine Schriften sind, so wenig man sie als grammatische Lehrbücher ernstzunehmen hat, doch ein beachtenswertes Dokument, eine Quelle freilich, die die tatsächlichen Verhältnisse kritisiert und bewußt verzerrt.

Dem Mittelalter blieb all dies verborgen. Man nahm, soweit man Virgilius Maro kannte, seine Lehren für bare Münze, zumal die Iren in der Karolingerzeit haben ihn gern benützt. Nach dem genannten Abbo von Fleury (10. Jahrhundert) verschwindet Virgilius Maro für 900 Jahre. Aber auch nach seiner Wiederentdeckung gegen Ende des vorigen Jahrhunderts ist Philologenernst dem wunderlichen Vogel aus der Merowingerzeit noch mehrmals auf den Leim gekrochen.

Das Bild der literarischen Kultur Galliens in der Merowingerzeit entbehrte eines wesentlichen Zuges, wollte man die Versuche auf dem Gebiet der D i c h t k u n s t als unbedeutend übergehen. Gewiß, keiner war mehr imstande, ein Epos zu dichten, ein Werk etwa wie Gregors Frankengeschichte zu versifizieren[52]. Die Tradition der epischen Dichtung, die in Gallien im 5. Jahrhundert noch sehr lebendig gewesen war, ist eigentlich

[51] Deutlich satirisch die Begründung der *scinderatio fonorum* (bei der hier angenommenen Beziehung zum modischen Hyperbaton): Epist. XIII Anfang: sie fördere den Scharfsinn, diene dem Schmuck der Rede und verhindere, daß jeder Dummkopf verstehen könne, was gemeint sei.

[52] Gregor selbst hätte das offenbar nicht ungern gesehen, vgl. die Schlußbemerkungen hist. X 31, bes. p. 449, 30.

schon mit Avitus von Vienne (gest. 518) abgerissen, der Italiener Venantius Fortunatus steht mit seiner Martinsvita isoliert. Unter den Einheimischen scheint zu seiner Zeit so gut wie niemand mehr imstande gewesen zu sein, metrische Verse zu schreiben.

Ausgestorben ist die Dichtkunst auch in der Folgezeit nicht, doch beschränkt sie sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, auf r h y t h m i s c h e Formen. Ihre Erforschung ist über die Anfänge bisher nicht hinausgekommen, und der Versuch einer Charakterisierung kann nur ein vorläufiger sein. Tatsächlich bieten die Gedichte jener Zeit trotz mancher formaler Schwächen mehr, als nach dem üblichen Urteil über die Epoche zu erwarten wäre. Die Hauptquelle unserer Kenntnis der merowingischen Rhythmen ist eine wahrscheinlich in Sankt Gallen vor 800 angelegte Sammlung, die Rhythmen sowohl aus Gallien wie aus Italien, zumeist Abecedare, vereinigte. Auf Grund der Sankt Galler Sammlung scheint man in frühkarolingischer Zeit zwei weitere Sammlungen angelegt zu haben, eine in Verona, die andere in Saint Martial in Limoges. Die erhaltenen z. T. sehr alten Handschriften lassen den Bestand dieser Corpora wohl noch ungefähr erkennen, doch ist die Scheidung der einzelnen Gedichte nach ihrer Provenienz schwierig und nicht immer mit Sicherheit möglich.

Man hat wohl nicht viel mehr als etliche Dutzend meist anonymer Rhythmen, die ins merowingische Gallien gehören. Ihre Formen sind im Prinzip einfach; am häufigsten findet sich das volkstümliche Maß des Fünfzehnsilblers, die rhythmische Nachbildung des alten katalektischen trochäischen Tetrameters (8—ᵕ+7ᵕ—) und der ähnlich gebaute Zwölfsilbler (5—ᵕ+7ᵕ—). Bindung der Versschlüsse durch Assonanz oder Reim, auch mehrsilbigen, kommt nicht selten vor, dagegen Unregelmäßigkeiten im Versbau, zumal in der Silbenzahl, so oft, daß sie beinahe als charakteristisch gelten können.

Abecedare (auch mehrfache, so daß zwei und mehr Verse hintereinander mit dem gleichen Buchstaben beginnen) sind sehr beliebt.

Gelegentlich trifft man auch Gedichte mit vier Hebungen und freier Zahl der Senkungen an; sie scheinen um 700 häufiger angewandt worden zu sein; ob es sich dabei um spezifisch germanischen Einfluß handelt oder um eine volkstümliche Form schlechthin, bleibe dahingestellt.

Die Gegenstände der Rhythmen entstammen zumeist dem christlichen Bereich. Man findet Gedichte auf Christus und auf einzelne Heilige; hierzu gehört als einer der ältesten der Hymnus des Königs C h i l p e r i c h I. von Neustrien (gest. 584) auf den Heiligen Medardus *(Deus mirande, virtus alma,* Nr. 1 Strecker), ferner eine Gruppe von drei formal sehr eng miteinander verwandten, möglicherweise von ein und demselben Verfasser stammenden Abecedaren auf Christus (inc. *Agnus et leo, mitis et terri-*

bilis, Nr. XVI Str.), auf Maria *(Aurora dicta sermone prophetiae* Nr. XXI Str.) und Johannes den Täufer (inc. *Amicus sponsi magno gaudens gaudio,* Nr. XXII Str.). Von einem Theodofridus, man nimmt an von demselben, der zuerst Mönch in Luxeuil, seit 657 erster Abt von Corbie und dann Bischof von Amiens war († nach 683), stammt ein abecedarischer Rhythmus über die Erschaffung der Welt und die sechs Weltalter, eindrucksvoll gerade in der Schlichtheit, mit der die Dinge gesagt werden. Dem gleichen Theodofrid hat man früher ein kosmologisches Gedicht zugeschrieben, die *Versus de Asia et de universi mundi rota,* das indessen ins frühe 8. Jahrhundert nach Südfrankreich oder Spanien zu gehören scheint. Besonderes Interesse verdient ein umfangreiches abecedarisches Gedicht (47 Strophen zu 5 Versen) über das Hohelied *(Versus de canticis canticorum de deo sancteque ecclesie,* Nr. LXXXI Str.) eines Sicfredus, in dem der biblische Text vor allem unter Benützung der Moralia Gregors des Großen auf Christus und die Kirche gedeutet wird; es ist die älteste bekannte Dichtung über das Hohelied im Abendland. Auch Stoffe aus biblischen Apokryphen erscheinen hier zum erstenmal in poetischer Form. In einem vielleicht unvollständigen abecedarischen Gedicht (A–F), das unter dem Titel *Versum de contentione Zabuli cum Averno* überliefert ist, (inc. *Audiat celum atque terre universus populus,* Nr. XXXIII, p. 636 Strecker), läßt der unbekannte Dichter den Höllenfürsten Satan und die Hölle über den Empfang Christi in der Unterwelt disputieren. Die Szene ist dem Nikodemusevangelium entnommen, und zwar dessen zweitem, die Höllenfahrt Christi behandelnden Teil, der dem ersten über die Passion wohl erst im 5. Jahrhundert angefügt worden war; unser Gedicht ist wahrscheinlich das früheste Zeugnis einer literarischen Nachwirkung dieses Apokryphon. In sehr freier Bearbeitung erscheint das Nikodemusevangelium in einem Abecedar, der den descensus Christi ad inferos, die Auferstehung und die Ereignisse bis zur Himmelfahrt anschaulich und lebendig und mit beachtlicher Gewandtheit schildert *(Audite omnes canticum mirabile,* Nr. XLII Str.).

Eine Gruppe für sich bilden die eschatologischen Gedichte, über deren Ursprung völlige Unkenntnis besteht. Am Anfang steht der schon von Beda († 735) als liturgisch bezeugte Abecedar *de die iudicii* (inc. *Apparebit repentina dies magna domini* Nr. XVII Str.), dessen gerade in ihrer Schlichtheit wirkungsvolle Rhythmen – die Verse beruhen fast durchweg auf Bibelstellen – durch den Kehrvers *in tremendo die iudicii* eine besondere Eindringlichkeit erhalten. Vielleicht stammt vom gleichen Dichter ein in der Verstechnik und in manchen Formulierungen dem eben genannten sehr ähnlicher abecedarischer Rhythmus über das himmlische Jerusalem, *de sancta Hierusalem caelesti* (inc. *Alma fulget in caelesti perpes regno civitas* Nr. XIX Str.). Offensichtlich von Apparebit repentina angeregt, aber in regelrecht quantitierenden trochäischen Tetrametern gebaut, ist ein Rhythmus von 35 Strophen, *de Enoch et Haeliae,* (inc. *Apparebunt ante summum saeculorum iudicem* Nr. XIII Str.), der auf Grund von Bibelstellen und nach Pseudo-Methodius[53] die Wiederkehr des Enoch und Elias, das Auftreten des Antichrist sowie das Jüngste Gericht behandelt; schlicht in Form und Sprache, aber wiederum sehr eindringlich zumal durch die Kehrverse *inminente die iudicii* und *in pavendo die iudicii.* Diese eschatologischen Gedichte gehören zu den ältesten Versuchen in der abendländischen Welt, die Letzten Dinge, besonders das Jüngste Gericht poetisch zu gestalten. Die Versuche haben sich durch die Jahrhunderte des Mittelalters fortgesetzt und schließlich im 13. Jahrhundert im Dies irae ihre Krönung gefunden.

Ernste Töne zumeist klingen aus den Rhythmen der Merowingerzeit. Aber wie inmitten der öden Gespreiztheit der Briefliteratur das derbe Geschimpfe Frodeberts und Importuns ertönt, wie in der Wüste der Grammatik der närrische Virgil mit Sand um sich wirft, so regt sich auch in der Dichtung zuweilen Leben anderer Art: wir haben eine Probe davon in dem Couplet auf einen Abt Adam von Angers, wohl im 8. Jahrhundert, der so über alle Maßen soff, daß der Dichter ihn eines Denkmals würdig hielt, und es gehört zu der ausgelassenen Lebensfreude eines Kreises, in dem man sich ein so ganz und gar weltliches Lied zu denken hat, daß der Refrain dem Heidengotte Bacchus gilt:

Wenn die Stadt Angers den Mann einmal verliert,
wird sie keinen solchen je mehr bei sich sehn,
der so viel und stetig Wein hinuntergießt.
Seinen Taten, Bürger, stellt ein Denkmal auf!
Eia eia eia lobsingt
eia lobsingt und preist den Gott des Weins!

Hunc perperdet Andechavis civitas,
nullum talem ultra sibi sociat,
qui sic semper vinum possit sorbere.
Cuius facta, cives, vobis pingite!
Eia eia eia laudes
eia laudes dicamus Libero!

Die Betrachtung des geistigen und literarischen Lebens in Frankreich beschränkte sich auf die einheimische Kultur. Zur gleichen Zeit aber, in der die Erscheinungen des Verfalls bedrohlich zu werden beginnen, erhält das geistige Leben Impulse, die ein neues, kräftiges Wachstum ermöglichen. Sie kommen von außen, gehen auch von Angehörigen eines Volkes, das dem frühen Mittelalter auf mannigfachen Gebieten reiche Anregungen bringen sollte: den Iren.

[53] Siehe oben S. 144 f.

Viertes Kapitel

IREN, BRITEN UND ANGELSACHSEN

Während Britannien seit den Tagen Cäsars zum römischen Reich gehörte, ist Irland niemals von den Römern besetzt gewesen. Bis ins ausgehende Altertum lag die von Kelten bewohnte Insel außerhalb der lateinischen Kultur; sie trat mit dieser erst im Gefolge der Christianisierung in Verbindung. Lange zuvor aber hatte sich in Irland eine hochstehende nationalkeltische Kultur mit einem ausgeprägten Bildungswesen und eigener Literatur entwickelt; sie war stark genug, sich auch nach dem Siege des Christentums und nach der Verwurzelung der nach Irland verpflanzten lateinischen Kultur neben dieser zu behaupten. Die von Iren geschaffene lateinische Literatur aber empfängt auf Grund dieser besonderen Situation, die im übrigen Europa nicht ihresgleichen hat, einen eigentümlichen Charakter; sie allein zeigt – neben dem westgotisch-spanischen Schrifttum, in dem solche Merkmale allerdings weniger ausgeprägt in Erscheinung treten – gewisse Züge einer „nationalen" lateinischen Literatur.

Träger des geistigen Lebens war in Irland vor der Christianisierung wie bei allen Kelten ein eigener Literatenstand, der sich in drei Klassen gliederte: Druiden, Barden und die Klasse, die bei den Galliern von den antiken Autoren *vates* genannt wird. Die Druiden, denen die religiösen Angelegenheiten oblagen, haben sich wohl zu Anfang dem Christentum widersetzt, doch ohne dauernden Erfolg; im christlich gewordenen Irland sinken sie bald zu „Zauberern" *(magi)* ab und nur so leben sie weiter in der Erinnerung. Als unterste der Literatenklasse erscheinen in Irland die Barden, musizierende Sänger, Dichter von Preis- und Schimpfliedern und Verfasser sonstiger Gelegenheitsdichtung, die an den Höfen der Könige und des Adels ihre Kunst zum besten geben; der Stand existierte noch bis in die Neuzeit. Am bedeutendsten wurde die den gallischen vates entsprechende Klasse, zu der neben den rechtskundigen Brehons die (zahlenmäßig weit stärkeren) *filid* (Singular *fili)* gehörten. Sie waren die Kenner der Geographie und der Genealogie, die Wahrer der historisch-sagenhaften Überlieferung, die Träger der epischen Dichtung und der profanen Literatur in weitem Umfang. Als die eigentliche Gelehrtenklasse unter den Laien standen die filid in heidnischer Zeit den

Druiden, in christlicher dem Klerus, d. h. dem Mönchtum gegenüber, mit dem sie bald in Verbindung traten. Nach einer legendären Überlieferung soll der heilige Columba (Columcille), selbst einer der ihrigen, auf der Versammlung von Druim-Cette ums Jahr 575 für die filid eingetreten sein und dadurch erreicht haben, daß sie ihre Stellung mitsamt ihrer in sieben Stufen gegliederten Rangordnung nebst der Möglichkeit des Unterrichts weiterhin beibehalten konnten. Mannigfach waren ihre Beziehungen zum lateinischen Bildungsgut. Sie übernahmen die dem alten Ogham-Alphabet überlegene lateinische Schrift, vielleicht auch metrische Formen, und scheuten sich nicht, lateinische Literatur zu benützen, wenn es etwa darum ging, der sagenhaften Überlieferung von der Besitznahme Irlands im Lebor Gabála mit Hilfe der Chronik des Eusebius-Hieronymus ein chronologisches Korsett anzulegen. Die filid haben sich bis ins elfte Jahrhundert gehalten.

Wann das Christentum in Irland Fuß fassen konnte, ist nicht überliefert; die Anfänge mögen ins vierte bis fünfte Jahrhundert zu setzen sein. Im Jahre 431 jedenfalls sandte Papst Coelestin I. den römischen Diakon Palladius als ersten Bischof nach Irland, *ad Scottos in Christum credentes*[1], um die dort lebenden Christen kirchlich zu organisieren. Sein Wirken scheint nicht von langer Dauer und nicht besonders erfolgreich gewesen zu sein; zum eigentlichen Apostel Irlands wurde der Brite Patrick (Patricius, † 461). Ihm gelang gegen den Widerstand vor allem der Druiden die Festigung der neuen Religion und die Organisation der irischen Kirche. Dabei spielte eine wichtige Rolle das Mönchtum, das in Irland auf Patrick selbst, wenn nicht schon auf die Zeit vor ihm, zurückgeht. Da es in Irland wie bei den Germanen keine Städte gab, machte er Kirchen mit einer monastischen Gemeinschaft zu Bischofssitzen; er selbst ließ sich – wahrscheinlich – in Armagh nieder, das in der profanen Geschichte durch nichts hervortritt. Im sechsten Jahrhundert wurde das Mönchtum außerordentlich populär; allenthalben entstanden große monastische Gemeinschaften. Klöster, die denselben Gründer hatten und nach der gleichen Regel lebten, schlossen sich zu einer sogenannten *paruchia* zusammen, deren Äbte den Vorrang vor den Bischöfen haben konnten, soweit sie nicht selbst Bischöfe waren. Enge Verbindungen bestanden mit Britannien, während die Beziehungen zum Kontinent erst anderthalb Jahrhunderte nach Palladius, in der Zeit des großen Glaubensboten Columbanus († 615 in Bobbio) wieder fester geknüpft wurden.

Über den Unterricht in den irischen Klöstern erfahren wir nur sehr wenig; es ist schon viel, wenn in einer Vita der Psalter oder ein anderes biblisches Buch als Gegenstand der Lektüre erwähnt wird. Von

[1] Prosper. chron. ad an. 431 (MGH Auct. ant. IX I 473).

eigentlicher Literatur wird nichts berichtet, und kein alter Katalog vermittelt eine Vorstellung von einer irischen Klosterbibliothek. Die frühere (gelegentlich sogar noch in jüngster Zeit wiederholte) Meinung, Irland sei die letzte Zuflucht der antiken Literatur gewesen, die Iren hätten also viele Handschriften römischer Autoren besessen, die dann von ihnen kopiert worden seien, ist längst widerlegt[2]: was irische Gelehrte der Karolingerzeit von antiker Literatur nennen, haben sie durchweg erst auf dem Festland kennengelernt. In die lateinische Welt hineingewachsen sind die Iren durch die Lektüre der Bibel und den lebendigen Umgang mit der lateinischen Liturgie; die Sprache der Bibel und der Liturgie bestimmt den Grundcharakter der irischen Latinität. Das Studium einiger weniger Kirchenväter, unter denen Hieronymus die erste Stelle einnimmt, wird die Ausbildung eigener literarischer Produktion gefördert haben. Die Heilige Schrift lernte man zunächst in vorhieronymianischer Übersetzung kennen; im sechsten Jahrhundert wird die Vetus Latina von der Vulgata verdrängt.

Daß die befruchtenden Einflüsse nicht von einer einzigen Richtung herkamen, zeigt sich in der irischen Liturgie. Man kennt freilich auch davon nur sehr wenig. Außer dem berühmten Antiphonar von Bangor, von dem noch die Rede sein wird, ist unsere wichtigste Quelle ein Sakramentar, das sogenannte Stowe Missal (jetzt in Dublin) aus dem achten Jahrhundert. Dazu kommt eine Anzahl Fragmente von Sakramentaren des achten und neunten Jahrhunderts, aus denen mit einiger Vorsicht Rückschlüsse auf die ältere Zeit gezogen werden können. Demnach war die irische Liturgie eine eklektische, und man wird nicht fehlgehen, wenn man in ihren Komponenten die Reflexe von Beziehungen sieht, die im einzelnen schwer faßbar sind. Sicherlich kam zugleich mit der Missionierung die gallikanische Liturgie aus Gallien unmittelbar und mittelbar aus Britannien; Ähnlichkeiten mit der altspanischen (westgotischen, mozarabischen) Liturgie dürften ebenso auf frühe Verbindungen mit Aquitanien, dem westgotischen Südgallien oder Spanien selbst weisen, wie Elemente des ambrosianischen (Mailänder) und des römischen Ritus auf solche mit Italien und Rom. Derartigen Beziehungen mögen die Iren auch die Kenntnis der wohl nicht allzu zahlreichen Werke christlicher Schriftsteller verdanken, deren Studium die Entwicklung einer eigenen lateinischen Literatur gefördert hat.

Lange vor den Iren waren die ebenfalls keltischen Briten in die lateinische Literatur eingetreten; sie sind zunächst wohl bis zu einem gewissen Grade sogar Lehrmeister der Iren gewesen. In der lateinischen Literatur

[2] L. Traube, Einleitung in die lat. Philol. des Ma. Vorles. u. Abh. II, S. 40.

erscheinen Briten etwa seit 400. Pelagius, einer der bedeutendsten Theologen der patristischen Zeit, der nach Rom zog, dann nach Kleinasien und, von seinen Zeitgenossen Hieronymus und namentlich von Augustinus als Häretiker bekämpft, in den zwanziger Jahren des fünften Jahrhunderts vielleicht in Ägypten starb, ist wahrscheinlich Brite, obwohl sein Hauptwerk, ein Kommentar zu den Paulinischen Briefen, sich vorwiegend in irischer Überlieferung erhalten hat[3]. Brite ist sodann, wie bereits erwähnt, der heilige Patrick (Patricius), der Apostel Irlands.

Was wir an zuverlässigen Nachrichten über seine Person besitzen, verdanken wir größtenteils seinen eigenen Schriften, ein weniges bieten auch die alten Viten des 7. Jahrhunderts. Patrick ist um 385 als Sohn einer christlichen Familie im römischen Britannien geboren. Als Sechzehnjähriger wird er von Piraten nach Irland verschleppt und als Sklave verkauft. Nach sechs Jahren — er hat inzwischen seine religiöse Umkehr vollzogen — entflieht er, und nun wird ihm auf Grund innerer Erlebnisse die Bekehrung Irlands zur Lebensaufgabe. Um geistliche Studien zu treiben, geht er nach Gallien, vermutlich nach Auxerre, lernt die Mönchskolonien von Lérins auf den der Südküste vorgelagerten Inseln kennen, auch Italien, und wird schließlich — nach anfänglichem Widerstand wegen seiner mangelhaften Bildung — zum Nachfolger des Palladius bestellt. Im Jahre 432 nach irischer Tradition — die Chronologie ist strittig — beginnt er sein Missionswerk; sein Tod fällt nach der Tradition ins Jahr 461.

Patricius war kein Schriftsteller. Was er schrieb, hängt mit seinem bischöflichen und missionarischen Wirken zusammen. Es werden zumeist Briefe gewesen sein; eine Sammlung davon scheint jedenfalls im 7. Jahrhundert als *Libri epistolarum sancti Patricii episcopi* existiert zu haben. Wir besitzen nur noch zwei Stücke. Die *Epistola ad milites Corotici* zeigt Patrick in einer für sein Wirken charakteristischen Situation. Der Brite Coroticus war mit seiner Kriegsbande von Nordengland aus in Irland eingefallen und hatte eine Anzahl Neugetaufter kurz nach der Taufhandlung teils erschlagen, teils verschleppt und als Sklaven verkauft. Patricius verurteilt in dem Schreiben, das er an die Untertanen des Coroticus richtet, die Untat aufs schärfste. Es kennzeichnet seine Lage, daß er sich im voraus gegen den möglichen Vorwurf der Anmaßung verteidigt mit dem Hinweis auf seine Herkunft aus Britannien und sein missionarisches Wirken. Die Angriffe, denen er sich ausgesetzt sah, kommen noch deutlicher zum Ausdruck in dem zweiten vollständig erhaltenen Text, der *Confessio*.

[3] Hrsg. von A. Souter, Pelagius. Expositions of thirteen Epistles of St. Paul I Introduction (Cambridge 1922), II Text (ebda. 1926) = Texts and Studies IX, 1–2. Über den Gegenstand vgl. bes. H. J. Frede, Pelagius, der irische Paulustext, Sedulius Scottus, Freiburg 1961; ders., Revue Bénédictine 73 (1962) 307 ff.

Er schrieb sie in hohem Alter, als er schon den Tod nahen fühlte, zur Rechtfertigung seiner Tätigkeit als Missionar und Bischof gegenüber dem da und dort erhobenen Vorwurf der Anmaßung, der Habsucht und dergleichen. Bei dieser Gelegenheit berichtet er die wichtigsten äußeren und inneren Ereignisse aus seinem Leben, von der britischen Abkunft und der Entführung bis hin zum Rückblick auf ein erfolgreiches missionarisches Wirken. Eine gewisse Bitterkeit ist nicht zu überhören, aber Patricius erhebt sich doch immer wieder über die Rechtfertigung hinaus zum dankerfüllten Lobpreis Gottes. Sehr oft werden Bibelstellen (nach altlateinischer Übersetzung) zitiert. Die Gedankenführung ist zuweilen sprunghaft, und in der unbeholfen tastenden, stolpernden Sprache offenbart sich die mangelhafte Bildung des Autors, der daraus auch gar kein Hehl macht. Dennoch ist die Confessio als ein autobiographisches Denkmal sehr eindrucksvoll, das Vermächtnis einer starken und eigenwilligen, bis zuletzt vom Bewußtsein göttlicher Sendung durchdrungenen Persönlichkeit.

Sonst haben sich von Patricius nur ein paar disziplinäre Aussprüche, die sogenannten *Dicta sancti Patricii,* erhalten; eine ihm zugeschriebene *Lorica* in irischer Sprache ist von zweifelhafter Echtheit.

Verschiedene Anzeichen sprechen dafür, daß im 5. bis 6. Jahrhundert nicht geringe Einflüsse von Wales auf die Kirche in Irland wirkten, und es ist nicht ausgeschlossen, daß von dort her auch wesentliche Impulse für die lateinische Bildung in Irland ausgingen. Der merkwürdige *Catalogus sanctorum Hiberniae* aus dem 9. oder 10. Jahrhundert[4] führt drei Gruppen irischer Heiliger auf — *ordo sanctissimus, ordo sanctior, ordo sanctus* — die drei Epochen der irischen Geschichte von Patrick bis zur großen Pest 664/65 entsprechen. In der zweiten, zeitlich ins sechste Jahrhundert fallenden Gruppe werden neben einigen Bischöfen auch Mönche genannt und bemerkt, daß sie ihre Liturgie von den Heiligen in Britannien (Wales) empfangen hätten, von David von Menevia, Gildas und Doccus. Einen davon, Gildas Sapiens, kennen wir als Schriftsteller.

Was die relativ jungen, erst aus dem elften und zwölften Jahrhundert stammenden Viten von der Person Gildas' des Weisen berichten, ist zum Teil bereits legendär. Als gesichert darf gelten, daß er vor 504 in Schottland geboren war und Schüler des heiligen Iltut, des „Lehrers der Briten", in Wales wurde, wo er den größten Teil seines Lebens zugebracht zu haben scheint. Irgendwann besuchte er Irland, vielleicht schon in jungen Jahren, nach anderen um 565. Daß er im Alter nach Rom gereist, auf der Rückkehr in der Bretagne das später nach ihm benannte Kloster (St. Gildas-de-Ruys)[5] gegründet habe und dort gestorben sei, wird von manchen bezweifelt. Sein Tod fällt ins Jahr 570.

[4] Haddan and Stubbs, Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland II, II (1878) S. 292–294.

Das Werk, das seinen Namen vor allem bewahrt und ihm den Ruhm des ältesten Geschichtschreibers der Briten eingetragen hat, ist bekannt unter dem Titel *de excidio et conquestu Britanniae;* der Autor selbst nennt es *Epistola* oder *Admonitio.* In der uns vorliegenden Gestalt besteht das Buch aus zwei Teilen, denen ein umfangreicher Prolog vorausgeht. In diesem beklagt der Autor das Unglück seines Vaterlandes, die Eroberung Britanniens durch die Sachsen, die er als Strafe für die Sünden der Briten und ihrer Könige, ihres Adels und ihres Klerus, ansieht. Der erste Teil (cap. 2 bis 16), etwa ein Viertel des Werkes, enthält nach einer rhetorisch gehobenen, fast poetisch zu nennenden Beschreibung des Landes eine Geschichte Britanniens von der römischen Besetzung bis herab ins 6. Jahrhundert, also in die Zeit des Gildas. Daß dabei auch Situationen dargestellt werden, die wahrscheinlich den historischen Kern der Artussage bilden, könnte zu einer Legende beigetragen haben, die die Briten im 12. Jahrhundert zu erzählen wußten: Gildas habe ein Werk über König Arthur geschrieben, dieses aber, als er erfuhr, daß sein Bruder von Arthur getötet worden sei, aus Groll ins Meer geworfen[6]. Als Quellen für den ersten Teil dienten Gildas die Chronik des Hieronymus, die Kirchengeschichte des Rufin, die Historia adversum paganos des Orosius, vieles aber beruht auf nicht mehr nachprüfbarer Überlieferung. Aber Gildas schreibt nicht eigentlich als Historiker. Er will vielmehr an der Geschichte seines Volkes zeigen, daß der gegenwärtige Zustand eine Folge der Sünden und Verbrechen der Vergangenheit sei. Gildas liebt sein Volk, aber nicht als Patriot, sondern als der glaubenseifrige Asket, dem es um das Heil der Seelen geht. Darum tritt er im zweiten Teil seines Werkes (cap. 27 bis 104) wie ein Prophet des Alten Bundes vor sein Volk, bedient sich auch gern der Worte der Propheten, um den Königen und dem Adel auf der einen Seite, dem Klerus auf der andern, ihre Sünden vorzuhalten, in leidenschaftlicher Rede zur Buße und Umkehr zu mahnen. „Könige hat Britannien, aber sie sind Tyrannen; Richter hat es, aber sie sind Schurken; sie enteignen und züchtigen, aber nur Unschuldige; sie schaffen Recht und Schutz, aber nur für Verbrecher und Räuber. Frauen haben sie die Menge, aber sie sind Huren und Ehebrecherinnen. Sie schwören oft, aber nur Meineide; sie machen Gelübde und lügen in einem fort." (cap. 27). Oder gegen die Kleriker (cap. 66): „Priester gibt es in Britannien, aber sie sind unwissend; Kleriker gibt es, aber sie sind tückische Räuber; man nennt

[5] In der Literaturgeschichte erscheint das Kloster noch einmal im 12. Jahrhundert als zeitweiliger Aufenthalt Abälards.

[6] Das erzählt gegen Ende des 12. Jahrhunderts Giraldus Cambrensis, Descriptio Kambriae II 2 (p. 209 Dimock).

sie Hirten, aber sie sind Wölfe, bereit zum Morde der Seelen; denn sie sehen nicht das Wohl des Volkes, sondern füllen sich die Bäuche. Gotteshäuser haben sie, aber sie suchen sie nur auf in schmutziger Gewinnsucht. Sie lehren das Volk und geben das schlechteste Beispiel der Sünde und sittlichen Verkommenheit; selten feiern sie das Opfer und stehen nie mit reinem Herzen am Altar."

Das Buch ist nicht eben leicht zu lesen. In dem Bemühen, sich gewählt auszudrücken, verfällt Gildas in einen gesucht und verschnörkelt wirkenden Stil, der indessen wohl dem Geschmack der Zeit entsprach. In die Darstellung drängen sich gern Bilder ein, aber sie werden nicht durchgehalten und gehen vielfach ineinander über. Als literarische Schöpfung mehr eigenartig als eigentlich kunstvoll, verfehlt die aus tiefer Bewegung hervorbrechende Straf- und Bußpredigt doch nicht ihren Eindruck auf den, der zu lesen sich die Mühe nimmt[7].

Was wir von Gildas sonst noch besitzen, sind etliche *Fragmente von Briefen* kirchenrechtlichen Inhalts, die in die sogenannte Collectio Hibernensis, eine noch zu behandelnde irische Kanonessammlung, aufgenommen wurden und durch diese erhalten geblieben sind. Sachlich in die Nähe dieser Brieffragmente gehört ein kleines *Poenitentiale*. Daß es in der einzigen Handschrift als *Praefatio de poenitentia* bezeichnet ist, darf nicht irreführen; tatsächlich handelt es sich um ein zwar kurzes, aber selbständiges Bußbuch. Poenitentialien oder Bußbücher sind Verzeichnisse von Sünden mit Angabe der entsprechenden Buße für die einzelnen Sünden; sie dienten als praktische Hilfsmittel für die Beichtväter. Ihr Aufkommen hängt mit der Entwicklung der Bußdisziplin zusammen; es setzt die private und wiederholbare Beichte mit der dadurch notwendig gewordenen Differenzierung der Bußauflage nach Schwere und Dauer voraus. Die ersten dieser Poenitentialien, deren es eine ganze Menge gibt, sind in der britischen und irischen Kirche entstanden, erst im 8. Jahrhundert haben sie sich, im Zusammenhang mit der irischen und angelsächsischen Missionstätigkeit, auch auf dem Kontinent eingebürgert. Sie sind nicht nur für die Kenntnis der mittelalterlichen Bußpraxis von Wert, sondern vielfach auch von hohem volkskundlichem und kulturgeschichtlichem Interesse, da man in ihnen oft die einzigen Zeugnisse für das Fortleben heidnischer Bräuche, mancherlei Formen des Aberglaubens und dergleichen findet. Das Poenitentiale des Gildas gehört mit den Canones, die dem David von Menevia[8] zugeschrieben werden, zu den ältesten, die wir kennen.

[7] Nach A. W. Wade-Evans (zuletzt: The Emergence of England and Wales, London 1956, S. 13ff.) sind die Kapitel 2–26, also der historische Teil, interpoliert, das Ganze von einem Unbekannten im Jahre 708 in Bath zusammengestellt. Sollte sich die einstweilen nicht hinlänglich bewiesene These bestätigen, bliebe für Gildas doch der zweite, umfangreichere Teil, dessen Echtheit immerhin schon durch das Zeugnis Columbans (epist. I, p. 8, 20 Walker) gestützt wird, so daß sich am literarischen Urteil über Gildas nicht allzuviel ändern würde.

Unter dem Namen des Gildas ist ein Rhythmus von etwa 40 Elfsilblern (4—⏑+7⏑—) *pro itineris et navigii prosperitate* überliefert, ein Reisesegen also. Gebete um Schutz für die Reise kennt bereits das Sacramentarium Gelasianum; von den später sehr zahlreichen nichtliturgischen Reisesegen ist der genannte, falls er wirklich dem Gildas gehört, der älteste[9].

Bald dem Gildas, bald dem im 7. Jahrhundert lebenden Iren L a t h c e n[10] wird die Lorica *Suffragare trinitatis unitas*[11] zugeschrieben, ein litaneiartiges rhythmisches Gebet in Elfsilblern, in dem die einzelnen Körperteile aufgezählt und dem göttlichen Schutz empfohlen werden. Da die Lorica als Gebetsform typisch wird für die Iren, kommt der Frage der Autorschaft doch eine etwas weiterreichende Bedeutung zu. Ob indessen in der späten Erzählung des Leabhar break (14. Jahrhundert), nach welcher Lathcen die Lorica von Gildas empfangen und ihre Verbreitung eingeleitet habe, mehr zu sehen ist als eine gelehrte Fabel oder allenfalls ein später, auf die Person des Gildas konzentrierter Reflex der alten Beziehungen zwischen Britannien und Irland schlechthin, muß füglich bezweifelt werden. Eigentümlich ist der Wortschatz der Lorica. Es findet sich in dem Gedicht eine Reihe von Vokabeln für Körperteile, die der sogenannten Hisperica famina angehören.

Unter dem Titel *Hisperica famina* sind in einigen wenigen festländischen Handschriften des 9. Jahrhunderts verschiedene Redaktionen eines Schulbuches überliefert, in dem von mannigfachen Gegenständen gehandelt wird: über die Schule, über den Verlauf eines Tages, über das Meer, über das Feuer usw. Diese Aufsätze, wie man die Stücke nennen könnte, bestehen aus lauter kurzen Sätzen in Reimprosa; jeder Satz gliedert sich in zwei durch einsilbigen Endreim verbundene Teile. Die Sprache dieser Gebilde, zu denen in einer der Handschriften noch ein Glossar kommt, ist ein wunderliches Gemisch aus Latein, und zwar den ausgefallensten, aus Glossaren bezogenen Wörtern, sowie griechischen und hebräischen Brokken, die mit lateinischen Endungen versehen sind. Der Zweck, den man mit den Texten verfolgte, mag die Einübung dieser entlegenen Worte gewesen sein, die offenbar eben deswegen, weil sie so ausgefallen waren, als besonders fein und gewählt galten. Daß solche Ausgeburt einer verdreh-

[8] Vgl. oben S. 160.
[9] Über Reisegebete im allgemeinen besonders A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter II. (Freiburg 1909) S. 261 ff.
[10] Über diesen unten S. 194 f.
[11] J. H. Jenkinson, The Hisperica Famina, Cambridge 1908, S. 50–54; Anal. hymn. 51, S. 358.

ten Gelehrsamkeit nur in einer Zeit der Dekadenz möglich ist, liegt auf der Hand, und es ist eine ansprechende Vermutung, die hisperische Latinität möchte eine Reaktion gelehrter Kreise auf den Verfall der Sprache sein[12]. Ob die Hisperica famina in Britannien oder im bretonischen Teil des Kontinents entstanden ist, hat sich bisher nicht mit Sicherheit entscheiden lassen; die durchweg festländische Überlieferung, die immerhin erst in der Karolingerzeit faßbar wird, braucht allerdings für die Provenienz der Hisperica famina nicht mehr zu bedeuten als der Umstand, daß es gerade Inselkelten gewesen sind, die mit der ihnen eigenen Neigung zum Gelehrt-Absonderlichen mitunter hisperische Vokabeln aufnahmen. Es sind uns nur wenige bekannt: außer dem Verfasser der Lorica Suffragare – mag es Gildas, mag es der Ire Lathcen gewesen sein – der alsbald zu behandelnde Columba von Hy und sein Biograph Adamnan. Damit ist die Existenz einer hisperischen Latinität fürs späte 6. Jahrhundert erwiesen; die uns zufällig erhaltenen Texte können etwas jünger sein. In der irischen Literatur scheint die hisperische Latinität jedenfalls nur vorübergehend und nicht über das 7. Jahrhundert hinaus eine Rolle gespielt zu haben[13].

Was immer von den genannten Erscheinungen auf das lateinische Schrifttum der Iren gewirkt haben mag, erwachsen ist es, soweit wir sehen, in engster Verbindung mit der Liturgie. Am Anfang steht die Hymnendichtung; sie gehört zu den eigentümlichsten und bedeutendsten Schöpfungen der irisch-lateinischen Literatur überhaupt. Zwei Quellen vor allem vermitteln uns die Kenntnis altirischer Hymnenpoesie: das sogenannte Antiphonar von Bangor und der Liber hymnorum.

Die Handschrift, die seit der Erstveröffentlichung der Texte durch den italienischen Historiker Muratori 1713 nicht ganz zutreffend als *Antiphonar von Bangor (Antiphonarium Benchorense)* bezeichnet wird, befindet sich in der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand; vorher lag sie im Kloster Bobbio (an der Trebbia). Wann sie dorthin kam, ist unbekannt, letztlich stammt der Codex aus dem Kloster Bangor (Benchuir) an der Nordostküste Irlands, wo er zwischen 680 und 691 wohl auch geschrieben wurde. Den Inhalt bilden Hymnen, Kollekten, Antiphonen und verschiedene Gebete. Über die Bestimmung der Handschrift gibt es mehrere Ansichten; die wahrscheinlichste dürfte die sein, daß das Buch als Ergänzung des Psalteriums und des Lektionars für das Offizium an Ostern gedient hat. Am wertvollsten ist der erste Teil mit den Hymnen; er stellt die älteste erhaltene Niederschrift einer Hymnensammlung schlechthin dar. Daß es sich nicht um eine ganz singuläre Sammlung handelt, beweisen

[12] L. Bieler, Irland S. 19.
[13] Über *Rubisca* und den Hymnus *Adelphus adelpha meter* Kenney S. 258.

Fragmente einer ähnlichen, aus Bobbio stammenden Handschrift, die sich in Turin gefunden haben.

Der sogenannte irische *Liber hymnorum* liegt in zwei Handschriften ähnlichen und weithin identischen Inhalts vor, die sich in Dublin befinden (Trinity College, 1441 [E. 4. 2] und Franziskanerkonvent) und beide aus dem 11. Jahrhundert stammen. Zum Unterschied vom Antiphonar von Bangor handelt es sich nicht um liturgische Bücher, sondern um Abschriften einer wohl im 10. oder frühen 11. Jahrhundert aus gelehrt-antiquarischem Interesse angelegten Sammlung, die wie manche andere Arbeiten einer nicht mehr produktiven Zeit dazu dienen sollte, die alte nationale Poesie zu erhalten. Den Inhalt der Sammlung bilden lateinische und altirische Hymnen, Antiphonen, Kollekten und andere liturgische Texte. Der besondere Wert des Liber hymnorum liegt nicht nur im Text der Hymnen selbst (von denen nur zwei auch im Antiphonar von Bangor enthalten sind), sondern auch darin, daß den einzelnen Hymnen Einleitungen in irischer, mit lateinischen Brocken durchsetzter Sprache beigegeben sind, in denen nach dem Schema irischer Kommentare nach Ort, Zeit, Verfasser und Anlaß der Abfassung (*locus, tempus, persona, causa scribendi*) gefragt wird. Es ist eine wunderliche und phantastische Gelehrsamkeit, die in diesen Einleitungen sich ausspricht; aber ohne Zweifel ist auch manches an echter Überlieferung in ihnen enthalten, und sorgfältige Prüfung verdienen sie in jedem Fall.

Nicht alle Hymnen der irischen Kirche sind von Iren verfaßt, und auch hier spiegeln sich die durch die Mission geknüpften, dann freilich zeitweise gelockerten Beziehungen zum Kontinent. So wird der älteste aller in Irland bekannten Hymnen, ein Lied auf Christus in 34 Strophen *Hymnum dicat turba fratrum*[14] in der Einleitung zum Text im Liber hymnorum dem Hilarius von Poitiers zugeschrieben. Das ist zwar keineswegs gesichert, doch weist der weitgehend den Regeln der quantitierenden Metrik folgende Versbau (katalektische trochäische Tetrameter) auf festländische Provenienz. Die irischen Hymnen sind alle rhythmisch gebaut. Man bevorzugt einfache Strophen mit zumeist vier gleichen Zeilen, 15-, 8-, 12- und 11-Silbler. Im 7. und 8. Jahrhundert kommt der Reim in Übung, der nicht selten auch die vorletzte und drittletzte Silbe ergreift. Eine charakteristische Anwendung des Reimes ist der Binnenreim, z. B.

verbum Dei locutus
secutus in mandatis[15].

Er scheint nicht vor dem 8. Jahrhundert in lateinischen Dichtungen vorzukommen. Häufig finden sich Abecedare, für die wohl der Hymnus *A solis*

[14] Anal. Hymn. 51, 264 ff.
[15] Anal. hymn. 51, no. 247, Str. 4.

ortus cardine des Sedulius[16] das Vorbild abgegeben hat. Nicht wenige der irischen Hymnen sind streng genommen keine Hymnen, d. h. für die Tagzeiten des Stundengebets bestimmte Lieder, sondern Reimgebete. Als besondere Art der irischen Hymnendichtung erscheint die *Lorica* (etwa „Panzerlied", „Schutzlied", in Anlehnung an Bibelstellen wie Eph. 6, 14 *induti loricam iustitiae* oder 1. Thess. 5, 8 *induti loricam fidei et caritatis).* Loricae werden, wie aus Anlaß der Lorica des Gildas[17] bereits bemerkt, Gebete in poetischer Form um Hilfe oder Schutz genannt, in denen die zu schützenden Dinge bzw. die einzelnen Körperteile der zu schützenden Person litaneiartig aufgezählt werden. Die Nähe solcher Gebete zum Zauber ist nicht zu verkennen; indessen bilden die Loricae nur e i n , wenn auch vielleicht das augenfälligste Zeugnis für das Fortleben magischer Vorstellungen in der lateinischen Literatur der Iren.

Die irisch-lateinische Hymnendichtung kann von der Zeit Patricks bis ins 8. Jahrhundert verfolgt werden. Aus diesem Zeitraum kennen wir etwa vier Dutzend Hymnen. In der handschriftlichen Überlieferung, zumal in den Einleitungen des Liber hymnorum werden nicht wenige mit bekannten Persönlichkeiten verbunden, gewiß nicht alle mit Recht; andere bleiben anonym. Der heilige Patrick selbst soll eine Lorica in irischer Sprache gedichtet haben[18]; als erster Dichter eines lateinischen Hymnus aber wird der heilige S e c u n d i n u s (irisch Sechnall) genannt, der ein Neffe Patricks gewesen und 447 oder 448 gestorben sein soll. Der ihm zugeschriebene Patrick-Hymnus *Audite omnes amantes*[19], ein Abecedar (in Strophen zu je vier Fünfzehnsilblern (8—◡+7◡—), enthält außer ziemlich allgemeinen Hinweisen auf die Missionstätigkeit des Apostels der Iren wenig Biographisches. Daß der Hymnus bereits zu Lebzeiten des Patricius entstanden sei, was die präsentische Formulierung anzudeuten scheint — sie mag der Anlaß für die Zuweisung an den Zeitgenossen Secundinus gewesen sein — ist unwahrscheinlich und wäre ein ganz singulärer Fall; immerhin gehört der Hymnus zu den ältesten, da ihn bereits das Antiphonar von Bangor enthält. Formal und wohl auch zeitlich steht ihm nahe ein kurzer abecedarischer Hymnus auf den heiligen Camelacus, *Audite bonum exemplum*[20]. Ein Beispiel dafür, wie phantasievoll man sich zuweilen die Entstehung alter Hymnen zu erklären suchte, bietet ein (nur im Antiphonar von Bangor überliefertes) Kommunionlied in Zwölfsilblern (mit regelmäßiger Cäsur nach der 5. Silbe, 5—◡+7◡—)

[16] Anal. hymn. 50, 58; W. Bulst, Hymni latini antiquissimi LXXV. Psalmi III. Heidelberg 1956, p. 71.
[17] Siehe oben S. 163.
[18] Vgl. Kenney S. 272–274 (nr. 101).
[19] Anal. hymn. 51, 340 ff.
[20] Anal. hymn. 51, 321 (no. 243).

Sancti venite, Christi corpus sumite[21]: Patrick und Sechnall (Secundinus) sollen den Hymnus aus dem Munde von Engeln gehört haben, die in der Kirche die Opfergaben umschwebten.

Nach Patrick selbst ist der berühmteste Name unter den irischen Hymnendichtern der des heiligen C o l u m c i l l e , C o l u m b a v o n H y . Er stammte aus königlichem Geschlecht, war *fili* und Mönch und einer der bedeutendsten Klostergründer und Glaubensboten der älteren Zeit. Unter anderen gehen die Klöster Durrow und Kells auf ihn zurück. Im Jahre 563 zog Columba auf die der Westküste Schottlands vorgelagerte Insel Hy und gründete dort ein Kloster. Dieses Kloster, auch Iona genannt, wurde zum Zentrum der Christianisierung der Pikten und der Northumbrier und entwickelte sich zu einer führenden Stätte der Pflege des geistigen Lebens im Norden der britischen Insel. Drei Jahrzehnte widmete sich Columba selbst der Predigt des Evangeliums. Eine kraftvolle, gleich asketische wie herrscherliche Gestalt, griff er auch in politische Streitigkeiten ein. Er starb im Jahre 597.

Unter den Geschichten, die man später von Columba zu erzählen wußte, ist die folgende besonders charakteristisch. Als Columba noch in Irland weilte, soll er in der Kirche des heiligen Finnian, der angeblich ein Schüler Gildas' des Weisen war und das Kloster Clonard gründete, heimlich ein Psalmenbuch kopiert haben. Finnian, so wird erzählt, wurde eifersüchtig, brachte die Sache vor den König und der entschied, die Abschrift solle dem Buch folgen wie das Kalb der Kuh. Da wurde Columba zornig und verfluchte den König, und es kam zum Krieg, in dem ein Engel vor den Scharen des Columba einherzog und diesen den Sieg verlieh. Jener Psalter aber soll der sogenannte *Cathach* des heiligen Columba sein — Cathach genannt, weil er später als Schlachttalisman einer irischen Sippe verwandt wurde —, die älteste Handschrift des Psalterium Gallicanum[22]. Nach dem Liber hymnorum, der auch noch andere Erklärungen anbietet[23], soll Columba, um für die erwähnte Schlacht und andere, an denen er beteiligt war, Verzeihung zu erlangen, das berühmteste und am ehesten authentische der ihm zugeschriebenen geistlichen Gedichte verfaßt haben, den Hymnus

Altus prosator, vetustus
dierum et ingenitus . . .[24]

Ein Abecedar von 23 Strophen zu je zwölf rhythmischen Achtsilblern mit

[21] Anal. hymn. 51, 298 f.
[22] Dublin R. I. A. (s. n.) saec. VI²; vgl. Codices Latini antiquiores ed. E. A. Lowe II 266.
[23] Vgl. Bernard-Atkinson, The Irish Liber hymnorum (London 1898) S. 23 ff. Anal. hymn. 51. S. 281 f.
[24] Anal. hymn. 51, 275 ff.

einem Refrain. Den Gegenstand bildet eine christliche Kosmogonie: Gott, Schöpfung, Sündenfall, Welt und Hölle, Gesetzgebung auf dem Sinai und dann das Jüngste Gericht erscheinen in kräftigen Farben und eindrucksvollen Bildern. Merkwürdig ist, daß die Erlösung fast ganz übergangen wird; manche Gedanken weisen auf Bekanntschaft mit dem apokryphen Henochbuch hin. Die stark nominale, partikelarme Sprache, die die einzelnen Gedanken und Bilder wie unbehauene Steine aneinanderfügt, erhöht die monumentale Wirkung dieses bedeutenden Hymnus, dessen letzte Partien als eine der frühen Vorstufe des Dies irae angesehen werden können. Wunderbare Kräfte schrieb man dem Hymnus zu: Engel seien anwesend, während er gebetet würde, kein Dämon vermöge dem zu schaden, der ihn spräche, und wer ihn häufig bete, der sei geschützt vor jedem Tod, ausgenommen dem im Bette ...

Wir kennen die Namen noch einiger weiterer Hymnendichter; ob die Identifizierung mit uns bekannten historischen Personen in jedem Falle zu Recht besteht, ist allerdings nicht ganz sicher. So nennt die irische Überlieferung als Autor eines Hymnus auf die Apostel *Celebra Juda*[25] Cuimíne fota, Cumeneus Longus, Abt von Clonfert, dessen Lebenszeit in die Jahrzehnte zwischen 591/92 und 662 fällt und der wahrscheinlich auch ein Poenitentiale verfaßt hat[26]. Dem Abte Colmán mac Mur-chon von Magh-Bile (Moville co. Down), † 736, wird ein Michaelshymnus *In trinitate spes mea*[27] zugeschrieben, der insofern Interesse verdient, als er das einzige Beispiel eines irischen Hymnus ist, der auch in die Liturgie des Kontinents Eingang fand; im späten Mittelalter erhielt er an einem unbekannten Ort in Süddeutschland sogar eine Umdichtung[28]. Der einzige Marienhymnus aus dem alten Irland, *Cantemus in omni die*[29], der etwas übertrieben als der schönste irische Hymnus schlechthin gepriesen wird, jedenfalls aber eines der anziehendsten Gedichte irischer Herkunft ist, hat nach dem Vorwort im Liber hymnorum Cú-chuimne (von Iona, † 747) zum Verfasser.

Im Hinblick auf die literarische Bedeutung kommt der irischen Hymnendichtung am nächsten die Hagiographie. Auch sie hat bei den Iren eine eigentümliche, von der festländischen verschiedene Entwicklung und Ausprägung erfahren.

Es mag einerseits mit dem bei den Iren — wenigstens in der Frühzeit —

[25] Anal. hymn. 51, 308 ff.
[26] Vgl. S. 195.
[27] Anal. hymn. 51, 330.
[28] Kenney S. 269 (nr. 97) mit Anm. 356; Text der Umarbeitung Anal. hymn. 51, S. 332 f.
[29] Anal. hymn. 51, 305 f.

geringen Interesse für geschichtliche und geschichtsähnliche Aufzeichnungen, andererseits mit der ausgesprochenen Vorliebe für das Gelehrte zusammenhängen, daß die Hagiographie in Irland erst relativ spät, nach der Zeit der großen Klostergründer des 6. Jahrhunderts, einsetzt, und auch dann noch als eine dem Volkstümlichen zuneigende Literatur mehrere Jahrhunderte lang eine weit geringere Rolle im Gesamtschrifttum spielt als auf dem Kontinent. Als die ersten irischen Heiligenleben entstanden, hatten sich auf dem Festland längst verschiedene Arten und Formen hagiographischer Literatur herausgebildet, und neben den zum Teil noch formal anspruchslosen Märtyrerakten der frühchristlichen Zeit, von denen die gesamte Hagiographie ausgegangen war, standen epische Dichtungen wie die Vita sancti Martini des Venantius Fortunatus, neben novellistischen Erzählungen wie den Mönchslegenden des Hieronymus einfältige, aber doch historisch zuverlässige Berichte wie das Commemoratorium vitae sancti Severini des Eugippius, neben eintönigen Aufzählungen von Krankenheilungen und anderen Mirakeln die packenden und kunstvoll geschliffenen Balladen eines Prudentius, neben antikisierenden Biographien wie dem Martinsleben des Sulpicius Severus volkstümlich schlichte und doch groß konzipierte Legendenwerke wie Gregors des Großen Dialogi. Nur einiges davon — der Umfang wäre noch genauer zu bestimmen — ist den Iren bekanntgeworden; sehr stark scheinen die Einflüsse kontinentaler Hagiographie auf die irische nicht gewesen zu sein. Zumal die „historische", auf Authentizität bedachte Richtung hat in Irland wenig Nachfolge gefunden. Gewiß trug schon der zeitliche Abstand der meisten Heiligenleben Irlands von ihren Helden dazu bei, daß das legendäre Element von vornherein eine wichtigere Rolle spielte als auf dem Kontinent. Auf der andern Seite aber äußern manche Hagiographen in dem Bestreben, das freundschaftliche oder auch das gespannte Verhältnis von Klöstern untereinander auf die Beziehungen der Gründer zurückzuführen, eine geradezu skrupellose Mißachtung des historisch Möglichen. Man darf es vielleicht als eine Auswirkung der allenthalben in der irischen Literatur zu beobachtenden Vorliebe für das Ungewöhnliche ansehen, wenn die Wundergeschichten mehr als sonst üblich die Heiligenleben bestimmen. Auch da setzen Eigenwilligkeit und Phantasie sich weite Grenzen. Unbedenklich werden Wundererzählungen aus anderen Viten entlehnt oder biblische Wunder auf irische Heilige übertragen. Die Wunder selbst sind vielfach von anderer Art als in der festländischen Hagiographie, und das Anliegen des Hagiographen ist durchaus nicht immer die Erbauung und Belehrung der Leser. Oft genug verleihen sie ihren Helden Eigenschaften, in denen mythische und heidnische Vorstellungen weiterleben. Sie werden zu Gestalten von übermenschlicher Größe, denen Macht gegeben ist über ihre Feinde und über die Gewalten der Natur. Seher sind

sie, die um die Zukunft wissen und von fernen und geheimen, auch unbedeutenden Dingen Kunde haben, und machtvoll ist ihr Segen wie ihr Fluch.

Der Ursprung der irischen Hagiographie ist noch nicht hinlänglich geklärt. Vielleicht steht auch sie am Anfang unter britischem bzw. bretonischem Einfluß, der allerdings schwer nachzuweisen ist. Wie es scheint, war das älteste keltische Heiligenleben die in der Bretagne entstandene anonyme *Vita Samsonis*, die um 610/15 angesetzt wird. Samson stammte aus Wales und war einer jener Briten, die nach dem Kontinent emigrierten; er war Bischof von Dol in der Bretagne um 565; mit einer Gruppe irischer Gelehrter soll er dann nach Irland gezogen sein. Ob wörtliche Berührungen mit der Vita Samsonis in den gleich nachher zu behandelnden Heiligenleben des Cogitosus und des Muirchú auf Kenntnis der bretonischen Vita zurückzuführen oder anders zu erklären sind, ist ungewiß.

Der älteste irische Hagiograph, dessen Werk sich erhalten hat, führt den schönen Namen C o g i t o s u s, „der Gedankenreiche", wohl Latinisierung eines echt irischen Namens. Cogitosus dürfte um die Mitte des 7. Jahrhunderts geschrieben haben, und zwar in Kildare (air. Cell-dara, „Eichenkirche", im östlichen Mittelirland); sein Werk ist die *Vita sanctae Brigidae*. Den Anlaß zur Abfassung gaben die Bitten der Mönchsgemeinde von Kildare, die den Leib der Heiligen bewahrte; Cogitosus will aufzeichnen *pauca de pluribus a maioribus et peritissimis tradita*, damit die Tugenden und die Wunder aller Welt offenbar würden. Tatsächlich verbindet er mit dieser Absicht sogleich den recht handfesten Zweck, das Doppelkloster Kildare als die Gründung der populärsten Heiligen Irlands gehörig hervorzuheben, *caput pene omnium Hibernensium ecclesiarum et culmen praecellens omnia monasteria Scotorum, cuius paruchia per totam Hibernensem terram a mari usque ad mare extensa est* usw. (Prolog). Die Gründung durch Brigida ist vielleicht schon Legende, wie denn auch sonst Cogitosus nur sehr wenig an biographischen Daten bietet. Die ganze Vita besteht fast nur aus Wundergeschichten. Sie erweisen die Herrschaft der Heiligen über die Natur, indem z. B. erzählt wird, wie Brigida einem Mann, der aus Irrtum den zahmen Fuchs des Königs getötet hat und dafür gestraft werden soll, zu Hilfe kommt, indem sie dem König zum Ersatz einen der ihr gehorchenden wilden Füchse schenkt, der sich sogleich in seine neue Rolle fügt und genau so geschickt zeigt wie der andere; oder sie versetzt mit der Kraft ihres Glaubens einen gefällten Baumriesen, der sich mit aller Anstrengung nicht von der Stelle schaffen ließ, an den Ort, wo man ihn haben wollte. Das sind gewiß kulturhistorisch recht interessante Geschichten, viel einfallsreicher als die zumeist doch recht eintönigen Krankenheilungen und dergleichen, die die festländischen Hagiographen zu erzählen pflegen. Aber im Grunde ist es gar keine Heilige, deren Leben da geschildert wird. Sie hat keinen festen Wohnsitz, erscheint bald auf freiem Felde, bald unter Tieren, bald sucht sie Menschen auf, die ihrer Hilfe bedürfen. Wie eine gute Fee oder eine heidnische Göttin fährt Brigida mit ihrem Ochsengespann durchs Land, helfend, heilend und segnend, und die Menschen neigen sich in tiefer Verehrung vor ihr. Mitunter ist die Übertragung heidnischer Vorstellungen auf die christliche Heilige ganz deutlich zu erkennen, so z. B. wenn Cogitosus erzählt, wie sancta Brigida des Abends bei armen Leuten einkehrt, die ihr zu Ehren ein Kalb schlachten: am andern Morgen finden sie das geschlachtete und verzehrte Tier lebend wieder, zugleich das Holz mit dem sie es gebraten: die Göttin hat das Tieropfer gnädig angenommen und vergilt es den Frommen mit einer Wohltat. Den letzten Teil der Vita bildet eine ausführliche Beschreibung der Kirche und der Gepflogenheiten in Kildare; sie ist das historisch wertvollste Stück der Vita, obgleich sie — eine häufige Erscheinung in solchen Fällen — ein Bild der Verhältnisse zur Zeit des Biographen, nicht der Zustände in der Zeit der angeblichen Gründerin von Kildare gibt.

Cogitosus ist ohne Zweifel ein begabter Erzähler, der seine Wundergeschichten anschaulich und lebendig vorzutragen versteht. Aber er schreibt nicht einfältig und volkstümlich, sondern in panegyrischem Stil, rhetorisch gehoben, ohne doch in Schwulst zu verfallen. Daß er die Vita ganz unbeeinflußt von festländischen Heiligenleben verfaßt habe, scheint mindestens aus stilistischen Gründen zweifelhaft; direkte Entlehnungen allerdings hat man bisher nicht feststellen können.

Muirchú von Ardbraccan, der Verfasser der ältesten vollständig erhaltenen lateinischen Patricks-Vita im 8. Jahrhundert, bezeichnet seinen Vater, gemeint ist wohl: geistlichen Vater — Cogitosus als den ersten, der nach mehreren voraufgegangenen Versuchen ein Heiligenleben zustande gebracht habe. Wir haben nichts von jenen älteren Aufzeichnungen, die vermutlich der Vita des Cogitosus vorangingen, wohl aber eine zweite, sicher ebenfalls alte Vita sanctae Brigidae, die früher dem Bischof Ultan (angeblich † 657), in neuer Zeit gelegentlich (ohne zureichende Begründung)[30] A i l e r a n d e m W e i s e n († 665) zugeschrieben wurde. Sie weist eine Reihe von inhaltlichen Parallelen mit der des Cogitosus auf, zeigt jedoch auch kräftige Abweichungen von dieser. Dem größeren Umfang — er beträgt etwa das anderthalbfache der Vita des Cogitosus — entspricht der reichere Inhalt, nur zum Teil auch die größere Ausführlichkeit der Darstellung. Die häufige Nennung der auftretenden Personen mit Namen erweckt wie die einfache, fast schmucklose Sprache und die eher

[30] M. Esposito in Hermathena 24 (1935) 120–165.

naiv wirkende Erzählweise den Eindruck des Altertümlichen. Besonders auffällig ist die Verbindung der heiligen Brigida mit Sankt Patrick; die Ereignisse werden so erzählt, als hätten sich die meisten Wunder auf der Reise Brigidas zu Patrick zugetragen. Hinsichtlich des legendären Charakters steht indessen die anonyme Vita der des Cogitosus nicht nach. Die „heidnischen" Elemente treten, aufs ganze gesehen, etwas zurück, dafür werden neue Details, denen zum Teil vielleicht ein historischer Kern zugrunde liegt, mit weiteren legendären Zügen ausgestattet. Druiden spielen eine merkwürdige Rolle in Brigidas Leben. Schon vor ihrer Geburt wird der Mutter von einem *Magus,* also einem Druiden, geweissagt, das Kind werde eine Heilige sein. Die Mutter, eine Dienstmagd, wird auf Betreiben der rechtmäßigen Gattin des Vaters an einen Druiden verkauft. In dessen Hause erscheint, allerdings nicht diesem selbst, sondern einem *vir sanctus,* der die ganze Nacht hindurch betet, über dem Schoß der Mutter eine feuerglühende Kugel — ein in mannigfacher Abwandlung schon in vorchristlicher Zeit häufiges Legendenmotiv, das dann in manchen mittelalterlichen Viten wiederkehrt. Einem anderen Druiden — vielleicht auch demselben, das wird nicht deutlich — erscheint Brigida, ihrem Versprechen gemäß, um ihm den Tod anzuzeigen; daraufhin läßt er sich taufen.

Es ist wohl mit Recht angenommen worden[31], daß Cogitosus und der Autor der anonymen Vita nicht voneinander abhingen, sondern auf dieselbe Quelle zurückgehen, die indessen noch kaum literarisch gestaltet war. Verhältnisse der Zeit des Verfassers spiegeln sich auch in der anonymen Vita, insbesondere schon eine gewisse Abgrenzung des Einflußbereiches der *paruchia Brigidae* mit dem Zentrum Kildare gegenüber dem der *paruchia Patricii,* deren „Vorort" Armagh war.

Dies etwa ist auch die Situation, die in den ältesten Viten Sankt Patricks vorausgesetzt wird. Zahlreiche irische Hagiographen haben seit dem 7. Jahrhundert das Leben und Wirken ihres Nationalheiligen dargestellt, bald in lateinischer, bald in irischer Sprache. Die Grundzüge einer Biographie konnten der Confessio Patricks selber entnommen werden; dazu mag außer der mündlichen und natürlich frühzeitig ins Legendäre übergehenden Tradition einiges an Aufzeichnungen in noch nicht literarischer Form gekommen sein. Die älteste *Vita Patricii,* von der wir sichere Kunde haben, verfaßte der Bischof Ultan von Ardbraccan in der Nähe von Dublin (etwa Mitte des 7. Jahrhunderts), derselbe, dem im Liber hymnorum der früheste Hymnus auf die heilige Brigida in irischer Sprache zugeschrieben wird. Erhalten sind von dieser Vita nur die Notizen, die der Bischof Tirechán (um 670) anlegte *ex ore vel libro Ultani*

[31] L. Bieler, The Celtic Hagiographer. In: Studia Patristica V (Texte und Untersuchungen z. Geschichte der altchristl. Lit. 80) 1962, S. 243–265, hier bes. S. 247.

episcopi cuius ipse alumpnus vel discipulus fuit[32]: Für die Entwicklung der Patrickslegende mag Tirechán wichtig sein, bis zu einem gewissen Grade auch als Geschichtsquelle, und als Denkmal irischer Latinität verdienen seine Aufzeichnungen Beachtung; formal stehen sie auf bescheidener Stufe und lassen auch von Ultan wenig mehr erwarten.

Allem Anschein nach genügten schon manchen Zeitgenossen Darstellungen der genannten Art nicht mehr. So verfaßte noch gegen Ende des 7. Jahrhunderts Muirchú im Auftrag des Bischofs Aid von Sletty († 698) die erste *Vita sancti Patricii* mit literarischem Anspruch. Als seine vornehmste Aufgabe bezeichnet es Muirchú, nicht wie seine Vorgänger ein buntes Durcheinander von Wundergeschichten zu erzählen, sondern das Leben Patricks in der richtigen Reihenfolge der Begebenheiten zuverlässig darzustellen; er beruft sich dafür auf das Vorbild seines „Vaters" Cogitosus. Tatsächlich hält er sich wenigstens im Ganzen an diesen Plan; er berichtet ziemlich viel aus dem Leben Patricks vor der Aufnahme der Mission. Daß die legendären Züge auch bei ihm das Biographische überwuchern, nimmt nicht wunder, und so erscheint Patrick in eigentümlich schillernden Farben: bald als ein Apostel, der wie die Jünger Christi nach der Himmelfahrt des Herrn predigend und taufend durchs Land zieht *domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis* (vgl. Marc. 16, 10); bald als Moses, dem ein Engel erscheint in einem brennenden, aber nicht verbrennenden Dornbusch, der gegen zaubernde Druiden kämpft wie der Führer des Volkes Israel mit den Zauberern des Pharao, oder er wird zu einer fast unheimlichen mythischen Gestalt, wenn sein Zorn das Pferd eines königlichen Dienstmannes, der ihn und die Seinen geschädigt, durch seinen Fluch tötet oder das fruchtbare Ackerland eines Gegners vom Meer überfluten und für alle Zeiten zum Sumpf werden läßt. Die Darstellung ist naiv, wirkt aber zumal durch die häufig in die Erzählung eingestreuten kurzen Wechselreden anziehend und lebendig. In der Unbeholfenheit der Sprache spiegelt sich die mäßige Bildung des Muirchú; neben zahlreichen biblischen Formulierungen findet sich ausnahmsweise auch eine Vergilreminiszenz[33].

Einen Höhepunkt erreichte die ältere irische Hagiographie im späten 7. Jahrhundert mit Adamnanus von Hy (Iona), der auch mit andern Schriften hervorgetreten ist. Adamnan (Adomnan[34]) war um 624 geboren, mit Columba, dem Gründer von Iona, verwandt (ein Großvater Columbas war sein Ahn) und wurde der neunte Abt dieses Klosters.

[32] Stokes, The Tripartite Life of St. Patrick II, 302.
[33] Stokes p. 296.
[34] Das scheint die originale Form des Namens zu sein, üblich war im ganzen Mittelalter die Schreibung Adamnanus.

Er muß von seinem geistlichen Amt durchdrungen und ein in den praktischen Aufgaben des monastischen Lebens ebenso zielstrebiger wie an geistig-literarischer Tätigkeit interessierter Mann gewesen sein. Bei einem Aufenthalt in dem northumbrischen Kloster Wearmouth 686 lernte er das angelsächsische Mönchtum kennen. Sein Versuch, in Iona den angelsächsischen, d. h. römischen Ostertermin und die Tonsur einzuführen, scheiterte an dem Widerstand der Mönche; mehr Erfolg hatten seine Bemühungen in Irland, das er in den neunziger Jahren aufsuchte. Schon 688 hatte er in Verhandlungen mit König Aldfrid die Freilassung irischer Gefangener erreicht; daß er zehn Jahre später, auf einer Synode des Jahres 697, ein Gesetz zur Schonung von Frauen und Kindern im Krieg[35] durchsetzte, liegt auf der gleichen Linie. Im Jahre 704 ist Adamnan gestorben.

Ein rundes Jahrhundert war seit dem Tode des Gründers von Hy (Iona) vergangen, und Adamnan stand bereits in hohem Alter, als er etwa zwischen 692 und 697 auf Bitten seiner Mönche die *Vita sancti Columbae* verfaßte. Ein Menschenalter vorher hatte der siebente Abt des Klosters, Cummineus Albus (Cuimíne Ailbe, 657—669)[36], ebenfalls ein Verwandter Columbas, einen *Liber de virtutibus sancti Columbae* geschrieben, von dem sich, wie es scheint, nur ein Bruchstück erhalten hat, das in der ältesten Handschrift der Vita Columbae Adamnans nachträglich in diese eingefügt ist[37]. Wieviel Adamnan dem Cummineus verdankt, läßt sich nicht feststellen. Neben mehr oder minder formlosen Aufzeichnungen über einzelne Begebenheiten scheint er sich vornehmlich auf die mündliche Klostertradition gestützt zu haben, gelegentlich beruft er sich auch auf Berichte noch lebender Zeitgenossen Columbas, die er in jüngeren Jahren gesprochen hatte. Als literarisches Werk jedenfalls ist Adamnans Vita eine selbständige Leistung.

Der Autor hat dem Werk zwei Prologe vorausgeschickt. Im ersten bittet er den Leser um Glauben an seinen Bericht und betont seine Objektivität. Der zweite Prolog legt den Plan der Vita dar und bietet sodann eine knappe Übersicht über das Leben Columbas bis zur Überfahrt nach Hy, wo er 34 Jahre lebte; der Versuch einer allerdings zum Teil formelhaft klingenden Charakterisierung Columbas beschließt den Prolog. Die Vita selbst gliedert sich in drei Bücher. Das erste behandelt die Prophezeiungen Columbas, das zweite die Wunder des Heiligen, Buch III seine Visionen, die letzteren wenigstens im Groben chronologisch geordnet insofern, als zuerst die Gesichte Columbas in Irland und dann die der Jahrzehnte in Hy bis zu seinem Tode berichtet werden. Die eigenartige Disposition macht die Schwierigkeit, aber auch die Bemühungen Adamnans deutlich, auf Grund relativ weniger im eigentlichen Sinne biographischer Daten und einer großen Zahl chronologisch zumeist nicht fixierter Begebenheiten ein formal geschlossenes Lebensbild zu entwerfen, das wenigstens im allgemeinen Aufbau einer Biographie entsprach, mit der Jugendgeschichte begann und mit dem Tod des Helden endete.

[35] Lex Adomnani (Cáin Adomnáin) hrsg. u. übers. von Kuno Mayer, Cáin Adomnáin (Anecdota Oxoniensia XII) Oxford 1905; vgl. Kenney 245 f.

[36] Nicht zu verwechseln mit Cummeneus Longus (Cuimíne Fota), Bischof von Clonfert, über den auf S. 168 gehandelt ist.

[37] p. 474 der Ausgabe von Anderson. Dagegen dürfte es sich bei der unter Cummeans Namen gedruckten Vita Columbae (BHL 1884) um einen Auszug aus Adamnan handeln. Die Auffassung von G. Brüning, Zeitschr. f. celt. Philologie 11 (1916) 213–304, bes. S. 260 ff., der ich mich hiemit anschließe, ist von Kenney S. 428 f. nicht widerlegt worden. Vgl. auch Anderson, S. 13 ff.

Adamnan schreibt zwar als Hagiograph, aber seine Vita Columbae ist doch unsere beste Quelle für das Leben dieses irischen Missionars, zugleich eine der wichtigsten, wenn nicht die wichtigste Quelle für die Kenntnis des altirischen Mönchtums und Klosterwesens. Darüber hinaus enthält sie eine Fülle kulturhistorisch interessanter Details wie kein zweites Werk der irisch-lateinischen Literatur des frühen Mittelalters; im dritten Buch namentlich klingen zuweilen auch Motive irischer Elfen- und Nixenmärchen auf.

Die Eigenart dieses auch literarisch hervorragenden Werkes liegt wohl vornehmlich in der organischen Verbindung zum Teil recht verschiedenartiger Komponenten.

Unter den irischen Hagiographen der älteren Zeit unstreitig der gebildetste und belesenste, zeigt sich Adamnan der Tradition der festländischen Hagiographie stärker verpflichtet als Cogitosus, Muirchú oder gar die anderen. Vor allem aber scheint die Annäherung an die „historische" Richtung der Hagiographie, als deren Repräsentant Sulpicius Severus gelten kann, auf festländischen Einfluß zu deuten. Bedient er sich schon in den Prologen einer Reihe von stereotypen Formulierungen, die man ebensogut in einem Heiligenleben des Kontinents lesen könnte, so entnimmt er in den Hauptteilen des Werkes des öfteren Wendungen aus klassischen Mustern der festländischen Hagiographie: aus der Vita Antonii des Athanasius (die schon im Altertum ins Lateinische übersetzt worden war), den Martinsschriften des Sulpicius Severus und den Dialogi Gregors des Großen, wie er auch gelegentlich eine Phrase aus Vergil und Iuvencus einfließen läßt oder eine Anleihe bei Hegesippus macht. Daß diese Reminiszenzen indessen mehr sind als bloß formaler Schmuck, lehrt der Anfang des zweiten Prologs (d. h. der eigentlichen Vita): die Worte *Vir erat vitae venerabilis et beatae memoriae* etc. mußten jedem mittelalterlichen Leser den Beginn des zweiten Buches der Dialogi Gregors des Großen (der ältesten Biographie Benedikts von Nursia) vergegenwärtigen, Columba von Anfang an in die unmittelbare Nähe des Vaters der abendländischen Mönche stellen.

Das war ein Anspruch, dem angesichts der Sonderstellung der irischen Kirche auch eine gewisse kirchenpolitische Bedeutung zukommen mochte — um so beachtlicher gerade bei einem Adamnan, der auf der andern Seite mit solchem Eifer für die Einführung römischer Gepflogenheiten eintrat.

Daß er seinen festländischen Bindungen zum Trotz ganz und gar Ire blieb, kommt vielleicht noch deutlicher als in jenem Anspruch in der Art, wie er die Gestalt Columbas sieht, zum Ausdruck. Natürlich, Columba ist ein Heiliger, das bedeutet für die Zeit: ein Wundertäter. Aber was an seinen wunderbaren Kräften vor allem interessiert, ist die prophetische Gabe. Adamnan widmet den Weissagungen Columbas nicht nur ein eigenes Buch, auch von den Wundergeschichten des zweiten Buches und den Visionen des dritten hat eine ganze Reihe den Charakter von Prophezeiungen, und der Autor weist darauf eigens hin. Ohne Zweifel hatte schon der historische Columba, der eine faszinierende Persönlichkeit gewesen sein muß, Züge an sich, die ihn als großen Gegenspieler der Druiden erscheinen ließen, und die Verwurzelung des *fili* in der geistigen Welt des Keltentums mag ihm in den Augen der Zeitgenossen und der legendenbildenden Nachwelt noch mehr an geheimer Wissenschaft und verborgenen Kräften verliehen haben. So wird er auch für Adamnan, dessen Vita sich doch weit stärker der „historischen" Richtung der Hagiographie nähert als die irischen Heiligenleben sonst, nicht nur zum Propheten und zum Arzt, der auf wunderbare Weise zu heilen vermag, er besitzt auch Macht über die Kräfte der Natur, so wie den Druiden die Natur gehorchte. Ja selbst im Fluch steht er den zaubermächtigen Druiden seines Volkes nicht nach, im Fluch, der den Mann trifft, der Columba und die Seinigen verachtet. Und schließlich erhält Columba — was ja durchaus zutreffen mag — bei Adamnan den echt irischen Zug der Liebe zum Tier, die sich in mancher reizvollen Erzählung spiegelt. Daß neben der Sehweise und Darstellung auch in Adamnans Sprache und Stil die Eigentümlichkeiten irischer Latinität zum Ausdruck kommen, versteht sich fast von selbst. Neben einer Anzahl neugebildeter bzw. in Anlehnung an das Irische semantisch verschobener Wörter gebraucht Adamnan gern griechische Fremdwörter, und in der Syntax lassen sich gelegentlich Hibernismen beobachten, wiewohl sich solche Erscheinungen bei dem einem Tirechán oder Muirchú an Bildung und Belesenheit weit überlegenen Manne in engen Grenzen halten.

Es verrät eine für die Zeit beachtliche schriftstellerische Eigenart und Freiheit, daß Adamnan trotz der Verpflichtung gegenüber der Tradition festländischer Hagiographie und der starken Verwurzelung in irischer Mentalität seinem Werk doch auch eine persönliche Note zu geben versteht. Die eigenartige, zwar nicht in allem voll bewältigte, aber durchdachte Anlage des Ganzen zeugt von einem sehr ausgeprägten Formwillen, wie man ihn bei den irischen Hagiographen der älteren Zeit sonst kaum antrifft. Wohl mehr unbewußt auf Grund einer ursprünglichen schriftstellerischen Begabung und eines bemerkenswerten Einfühlungsvermögens gelingt es ihm, die Persönlichkeit Columbas zu charakterisieren. Bezeichnenderweise am wenigsten dort, wo er mit den Mitteln der üblichen Personenschilderung (am Ende des zweiten Prologs) ein Bild Columbas zu geben versucht. Die Charakterisierung ist vielmehr in die Erzählung selbst verlegt, in die Darstellung der einzelnen Begebenheiten, und da erreicht Adamnan in geradezu unübertrefflicher Weise die Verbindung von hagiographischer Darstellung mit der anschaulichsten Kennzeichnung von Personen und Begebenheiten. Der heilige Cainnech, Abt von Aghaboe, hat sich eben mit seinen Mönchen zu Tische gesetzt, da hört er eine Stimme, die ihn auffordert, für den in Seenot geratenen Columba zu beten. Unverzüglich springt er auf, um in die Kirche zu eilen — ohne sich Zeit zu nehmen, wenigstens den zweiten Schuh noch anzuziehen (63a). Oder es wird erzählt, wie Columba mit Schreiben beschäftigt und so in seine Arbeit vertieft ist, daß er ohne aufzusehen gleich mit dem Griffel in der Hand sich bekreuzigt. Zuweilen gelingen Adamnan Stimmungsbilder voll herber Schönheit und zarter Empfindung. So erzählt er, wie der betagte Columba zum letzten Mal durch die Felder geht, heiter gestimmt den Tod erwartend, schmerzbewegt nur beim Gedanken an den Abschied von den Brüdern. Zum letzten Mal segnet er das Land. Und wie er ruhend am Wegrand sitzt, da trottet der alte Schimmel herzu, der dem Kloster lange Jahre treu gedient, und weinend legt das Tier den Kopf in den Schoß des greisen Abtes.

Wir besitzen wenige Heiligenleben aus dem frühen Mittelalter, die an Klarheit und Geschlossenheit der Anlage, in der Kunst der Darstellung und in der Schilderung menschlicher Züge den Vergleich mit Adamnans Vita Columbae bestehen könnten. Das Werk verbreitete sich rasch, seit dem 8. Jahrhundert[38] auch auf dem Kontinent, hier allerdings zumeist in einer etwas gekürzten Fassung, in der speziell auf Irland bezügliche Abschnitte und irische Namen weggelassen sind.

Lange vor der Vita Columbae, um 670, hatte Adamnan ein *Itinerar* verfaßt, eine Beschreibung von Jerusalem und anderer heiliger Stätten, die drei Bücher *de locis sanctis.* Im Mittelalter sehr verbreitet, auch auf dem Kontinent, ging das Werk zumeist unter dem Namen *Arculfus* oder *Liber Arculfi:* die sachlichen Angaben stammten in der Tat nicht von Adamnan selber, der nie ins Heilige Land gekommen war. Ein gallischer

[38] Älteste Hs. von Dorbbene wahrscheinlich in Iona saec. VIII^{in} geschrieben: Schaffhausen, Stadtbibl. Gen. 1. Abbildungen: Codices Latini antiquiores ed. E. A. Lowe VII (1956) no. 998 und in der Ausgabe von Anderson nach S. 176.

Bischof namens Arculf war auf der Rückreise von Palästina an die Westküste Britanniens nach Iona verschlagen worden. Adamnan ließ sich von ihm genau berichten, machte sich Notizen *in tabulis*, d. h. auf Wachstäfelchen, und brachte später das Ganze zu Pergament. Bemerkenswert ist sein kritischer Sinn: der gelehrte Ire war erst dann bereit, seine Zweifel an der Zuverlässigkeit der Angaben des bildungsmäßig sehr weit unter ihm stehenden Mannes aufzugeben, als er sie anhand der Literatur nachgeprüft hatte. An Werken, die er dabei heranzog, nennt er Hieronymus, die Weltchronik des Sulpicius Severus — ein interessantes Zeugnis für das Vorhandensein des seltenen Werkes in Hy — und die Bearbeitung des Bellum Iudaicum des Flavius Josephus unter dem Namen Hegesippus. Im einzelnen handeln die drei Bücher des Arculfus vor allem natürlich von Jerusalem und den übrigen heiligen Stätten Palästinas, berühren aber auch Alexandria, Tyrus und Kreta, sprechen ausführlich von Konstantinopel und schließlich noch kurz von Sizilien, insbesondere vom Ätna.

Wertvoll ist das Werk als eine der frühesten christlichen Reisebeschreibungen (die um 400 mit der Peregrinatio ad loca sancta der Egeria einsetzen) wie als Zeugnis des Interesses für jene fernen Länder bei den irischen Mönchen auf der einsamen Insel. Adamnan überreichte das Buch dem König Aldfrid von Northumbrien; so kam es in die angelsächsischen Klöster und wurde einige Jahrzehnte später im northumbrischen Wearmouth-Yarrow von Beda Venerabilis als Hauptquelle für seine eigene Schrift De locis sanctis benützt; angelsächsische wie irische Mönche brachten den Arculf dann auch aufs Festland.

Möglicherweise hat sich Adamnan auch mit Vergil eingehender beschäftigt, als auf Grund der gelegentlichen Anklänge in der Vita Columbae anzunehmen wäre. Es gibt einen in verschiedenen Fassungen überlieferten *Kommentar* zu den *Bucolica* und *Georgica,* eine davon ist bekannt als *Scholia Bernensia,* deren stark überdeckter Kern auf einen Iren des 7. Jahrhunderts zurückzugehen scheint. Die Bedeutung des Kommentars liegt darin, daß er als einziger größere Teile der im Ganzen nicht erhaltenen Vergilauslegung eines spätantiken Grammatikers namens Iunius Filargirius enthält, die der Ire durch eigene Beobachtungen erweitert hat. Da in zweien der Handschriften der Verfasser 'Adananus' oder 'Adannanus' genannt ist, liegt die Vermutung nahe, es möchte damit unser Abt von Hy gemeint sein. Ob dies tatsächlich zutrifft und wie groß gegebenenfalls der Anteil Adamnans an dem Kommentar ist, bleibt einstweilen dahingestellt.

Die Verbindung mit dem Kontinent, die im Werk Adamnans als eine rein literarische erscheint, hatte schon etliche Generationen vor dem gelehrten Abt von Iona festere Formen angenommen. Wenige Jahrzehnte

nachdem irische Glaubensboten und in ihrem Gefolge die lateinische Kultur an der Westküste Schottlands Fuß gefaßt hatten und noch zu Lebzeiten Columbas begann die irische Mission auf dem Festland, zunächst in Gallien. Ihr geistiger Führer war Columbanus oder der jüngere Columba. Sein Wirken hat auf dem Kontinent die tiefsten Spuren hinterlassen, seine und seiner Jünger Klostergründungen wurden zu religiösen und kulturellen Zentren, deren Ausstrahlungskraft zum Teil weit über die nähere und fernere Umgebung hinausdrang und bis in die Karolingerzeit wirksam war. Columbanus selbst aber ist in der Verbindung von strenger Askese, glühendem Missionseifer und hoher literarisch-wissenschaftlicher Bildung einer der hervorragendsten Vertreter irischer Geistigkeit auf dem Kontinent, und manche Erscheinungen und Entwicklungen im geistigen Leben Irlands, die sich bereits vorher vollzogen oder doch angebahnt haben und anders für uns schwer erkennbar wären, werden in seinen Schriften deutlich sichtbar.

Geboren um 543 in Leinster (Mittelirland), war Columbanus erst Schüler Comgalls, des Gründers von Bangor (Comgall seinerseits war Schüler des heiligen Finnian von Clonard, desselben Finnian, mit dem einst Columba der Ältere wegen der heimlichen Abschrift des Psalters Streit bekommen hatte), dann war er selbst 30 Jahre lang Lehrer in Bangor. Im Jahr 591 machte er sich mit 12 Gefährten auf ins Frankenreich, um Glauben und Buße zu predigen. Zunächst von König Childebert freudig aufgenommen, gründete er, als zahlreiche Mönche sich den Iren anschlossen, die Klöster Annegrey, Luxeuil und Fontaine. Sein Festhalten am irischen Ostertermin, der vom römischen beträchtlich abwich, brachte ihn in Konflikt mit den gallischen Bischöfen, und als er Theuderich, den Nachfolger Chilperichs, immer wieder öffentlich des Konkubinats bezichtigte, wurde er auf Betreiben Brunichildens des Landes verwiesen (610). In Nantes geht er an Bord, aber das Schiff wird von stürmischen Winden an die Küste zurückgetrieben; und nun zieht der Sechzigjährige, der soeben noch sein Lebenswerk zerstört sah, den Rhein aufwärts bis an den Bodensee in die Gegend von Bregenz, wo er wiederum lehrt und predigt. Als zwei Jahre danach Austrasien an den Enkel der Brunichilde fällt, zieht Columban mit den meisten seiner Jünger über die Alpen; der kranke Gallus bleibt zurück, aus seiner Zelle wird das Kloster Sankt Gallen erwachsen. Columban aber findet am langobardischen Königshof bei Agilulf und Theodelinde wohlwollende Aufnahme. Er gründet im Jahre 612 das Kloster Bobbio, das sich bald zu einer hervorragenden Pflegestätte des monastischen Lebens wie der geistigen Kultur entwickelte. Hier ist er am 23. November des Jahres 615 gestorben.

Sein Biograph Jonas aus Susa[39] schildert ihn als einen temperament-

[39] Näheres siehe unten S. 187 ff.

vollen, dabei sehr ernsten Mann, dessen Züge kaum jemals ein Lächeln erhellte. Das ist vielleicht ein etwas einseitiges Bild, es zeigt den Columban der letzten Jahre, wie er im Gedächtnis der Bobbieser Mönche lebte. Vor der großen Enttäuschung seines Lebens, die den fast Siebenzigjährigen traf, mag manches anders gewesen sein, und gelegentlich werden auch etwas liebenswertere Züge sichtbar. Im ganzen aber bestimmt doch tiefer Ernst, der Geist strenger Zucht und Askese und ein ausgesprochener Zug zum Lehrhaften das literarische Werk. Es ist unvollständig erhalten und umfaßte einen Psalmenkommentar, Briefe, Predigten *(Instructiones)*, Mönchsregeln, ein Poenitentiale und eine Anzahl von Gedichten; von einigen Schriften ist die Echtheit nicht gesichert. Nahezu alles, was wir von Columbanus besitzen, stammt aus den Jahrzehnten seines Aufenthalts auf dem Kontinent.

Verlorengegangen ist der *Psalmenkommentar*, den Columbanus ziemlich früh, jedenfalls noch in Irland, verfaßt hat. Der Verlust des in Sankt Gallen im 9., in Bobbio im 10. Jahrhundert als vorhanden bezeugten Werkes[40] ist um so mehr zu bedauern, als es sich um eines der ältesten, wenn nicht das älteste exegetische Werk der irisch-lateinischen Literatur handelt[41].

Noch nicht abschließend geklärt ist die Frage, wie viele der insgesamt siebzehn unter Columbans Namen überlieferten Predigten, die hier *Instructiones* heißen, ihm wirklich gehören; die Zahl der als authentisch betrachteten schwankt zwischen vier, dreizehn und fünfzehn; der letzte Herausgeber hält die dreizehn in der Bobbieser Überlieferung vereinigten Instructiones für echt. Eine Hauptschwierigkeit der Echtheitsfrage liegt darin, daß Columban sich in den Instructiones einer bemerkenswert reinen Sprache bedient, so daß charakteristische Merkmale von hier aus kaum zu gewinnen sind. Vermutlich sind alle dreizehn Predigten in Mailand gehalten worden. Hervorzuheben ist die antiarianische Tendenz der ersten Instructio über die Trinität; hier spielt Columbanus mehrmals auf Gedankengänge des Hilarius von Poitiers in seinem Hauptwerk de trinitate an, dem ältesten dogmatischen Werk des Abendlandes.

---

[40] Vgl. Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz I. bearb. von P. Lehmann, München 1918, S. 76, 22 (St. Gallen); G. Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui 32 nr. 216,17 (Bobbio).

[41] Man glaubte den Ps.-Kommentar Columbans in einem in der ältesten, aus Bobbio stammenden Handschrift (Mailand Ambr. C. 301 inf., saec. VIII) anonym überlieferten, wiedergefunden zu haben, vgl. G. Morin, Rev. Bénédictine 38 (1926) 164–177, doch hat sich dieser als die von Julian von Eclanum (im späten 4. Jahrhundert) vorgenommene Übersetzung des Ps.-Kommentars des Theodor von Mopsuestia erwiesen, vgl. vor allem R. Devreesse, Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes, Rom 1939 (Studi e Testi 93) S. 1–106. Daß Columban diesen benützt habe (vgl. Stegmüller, Rep. bibl. III nr. 5316), ist reine Vermutung.

Für seine Mönche in Luxeuil verfaßte Columbanus zwei Mönchsregeln, die sich nach Inhalt und Absicht wesentlich unterscheiden. Die *Regula monachorum* gibt nicht eigentlich Vorschriften für das monastische Gemeinschaftsleben, sie entwirft vielmehr das Idealbild des Mönches, dessen Verhalten in den verschiedenen Lebensäußerungen sie in zehn kurzen Kapiteln behandelt: *de oboedientia, de taciturnitate, de cibo et potu* usw. Es ist die einzige a l t e irische Mönchsregel, die wir besitzen, und darum wertvoll für die Geschichte des irischen Mönchtums; man hat wohl mit Recht angenommen, daß sie im wesentlichen die Regel von Bangor, Columbans Heimatkloster, wiedergibt.

Die Ergänzung oder gleichsam das Gegenstück dazu bildet die *Regula coenobialis*. Sie regelt das Gemeinschaftsleben im einzelnen, aber bezeichnenderweise nicht in der Form von Anweisungen, was zu tun sei, wie sich der Mönch zu verhalten habe, sondern in der Form von Strafbestimmungen für alle möglichen Verstöße. Ein strenger, harter Geist spricht aus dieser Regel, die selbst unabsichtliche Verstöße gegen die Ordnung unbarmherzig ahndet, wobei strafweises Psalmenbeten, Fasten und körperliche Züchtigung die Hauptrolle spielen. Zum Beispiel: wer in der Küche etwas verschüttet, hat sich beim mitternächtlichen Chorgebet zwölf Psalmen lang auf den (kalten) Fußboden zu legen, ohne ein Glied zu bewegen (VI); wer beim Intonieren eines Psalmes hustet, büßt mit sechs Stockschlägen (IV); wer zum Chorgebet zu spät erscheint oder Lärm macht, erhält fünfzig Schläge (XV); wer unabsichtlich die Unwahrheit spricht, fünfzig Schläge; wer allein, ohne verläßliche Zeugen mit einer Frau spricht, fastet zwei Tage bei Wasser und Brot oder büßt mit zweihundert Schlägen usw. Nach Columbans Tod wurde die Regel um zahlreiche Zusätze vermehrt; es läßt sich eine allmähliche Milderung der Strafbestimmungen erkennen. Gewiß wird man auch für die irischen Klöster der Frühzeit mit ähnlichen Gepflogenheiten zu rechnen haben. Der grundlegende Unterschied gegenüber der Benediktregel liegt zutage: es ist weniger die Härte der Strafbestimmungen als solcher, sondern der Geist, der aus ihrer Betonung spricht, und man erkennt, weshalb die ihrem Wesen nach „orientalische" Regel Columbans, die in jenen rauhen Zeiten gewiß ihre Berechtigung haben mochte, auf die Dauer der milderen Weisheit Benedikts unterlag, dessen Gesetzbuch in der Karolingerzeit auch in den Columbanusklöstern Einzug hielt.

Viel gelehrtes Rätselraten hat es um das *Poenitentiale* Columbans gegeben: ob es überhaupt von Columban verfaßt sei oder welcher der beiden jeweils durch eine kurze Vorrede eingeleiteten Teile von ihm stamme. Nach dem gegenwärtigen Stande der Erkenntnis hat Columban tatsächlich zwei Bußbücher geschrieben, das erste aus zwölf canones bestehende nach irischer Überlieferung; das zweite, dreißig canones, davon die

Mehrzahl speziell für Laien, ist offenbar Zusatz, zu dem sich Columbanus durch die Erweiterung des Kreises der Beichtenden und der Notwendigkeit der Anpassung an die Verhältnisse auf dem Kontinent veranlaßt sah. Über den Ursprung der Bußbücher, der aller Wahrscheinlichkeit nach in Britannien, im Kreise des Gildas, zu suchen ist, wurde bereits gesprochen[42]. Die Iren übernahmen die Einrichtung; die Kodifizierung der irischen Tradition erfolgte durch Vinnianus, d. i. Finnian, Abt von Clonard[43], im späten 6. Jahrhundert; er nahm erstmals die Teilung der Bußen für Kleriker und Laien vor. Sein Poenitentiale ist die Hauptquelle für Columban. Dieser hat durch sein Bußbuch nachhaltiger gewirkt als durch die Regeln für sein Kloster. Erst durch Columban wurde die Einrichtung von Pönitentialien auf dem Festland bekannt; die Folge war eine grundlegende Umgestaltung der Bußpraxis, die sich auch Rom zu eigen machte.

An B r i e f e n sind nur sechs erhalten, und auch diese vollständig allein durch eine Abschrift des 17. Jahrhunderts nach einem insular geschriebenen Bobbieser Exemplar, das seither verloren ist, sowie durch die editio princeps von 1667, deren Text ebenfalls auf einer nicht mehr erhaltenen Bobbieser Handschrift beruht. Der erste wahrscheinlich im Jahre 600 an Gregor den Großen gerichtete Brief führt mitten hinein in die Kontroverse um den Termin des Osterfestes.

Schon im 2. Jahrhundert war die Sitte mancher kleinasiatischer Kirchen, das Osterfest zusammen mit dem Passah der Juden zu begehen, verworfen, ihre Anhänger als Quartodezimaner (quarta decima: 14. Nisan = jüdisches Passah) verurteilt worden. Verschiedene Konzilien mahnten zur Einheit, das 1. Konzil von Nikaia 325 gab genaue Definitionen, verzichtete aber auf Festlegung eines bestimmten Zyklus für die Berechnung des Ostertermins. Das führte zu weiteren Schwierigkeiten; denn die Kirche von Alexandria und mit ihr der Osten legte der Berechnung einen neunzehnjährigen Mondzyklus zugrunde, während Rom seit dem 3. Jahrhundert einem 84jährigen Zyklus folgte. Nachdem bei auftretenden Differenzen Rom im Interesse der Einheit unter Leo dem Großen zweimal nachgegeben hatte, während der Osten starr blieb, berechnete 457 der Aquitanier Victorius in päpstlichem Auftrag die Zeiten des Osterfestes nach dem 84jährigen Zyklus für 532 Jahre voraus, wobei im Falle der Abweichung vom alexandrinischen Zyklus die beiden Termine nebeneinandergestellt und für diese Fälle dem Papst die Entscheidung überlas-

[42] Siehe oben S. 162.

[43] Kaum Finnian von Movile (so H. J. Schmitz, Bußbücher 1889 S. 146 ff.). Vgl. J. T. MacNeill, Revue Celtique 39 (1922) 266 ff., Walker Ausg. S. LIII mit Anm. 3. Zu Finnian von Clonard siehe auch oben S. 167.

sen wurde[44]. Aber die Berechnungen des Victorius waren fehlerhaft, und so stellte 525 Dionysius Exiguus eine neue Ostertafel für die nächsten 95 Jahre auf, wobei er den 19jährigen alexandrinischen Mondzyklus zugrunde legte. Damit war die Einigung vorbereitet, wiewohl noch nicht vollzogen; Rom übernahm den (mittlerweile abgelaufenen, aber von einem Unbekannten weitergeführten) Zyklus des Dionysius erst im 7. Jahrhundert, während Gallien bis ins 8. Jahrhundert am 84jährigen Zyklus des Victorius festhielt. Beda Venerabilis († 735)[45] nahm die Erweiterung des dionysianischen Zyklus zum vollen Osterzyklus vor, der für die ganze Geltungsdauer des julianischen Kalenders in Kraft blieb.

Als Columbanus nach Gallien kam, herrschte dort noch der Zyklus des Victorius, während er mit seinen Mönchen das Osterfest nach irischer Gepflogenheit gemäß dem neunzehnjährigen Mondzyklus beging. So geriet er, wie bereits erwähnt, in den für sein Wirken so hinderlichen Konflikt mit dem gallischen Episkopat. In dem ersten der sechs erhaltenen Briefe, der neuerdings mit guten Gründen ins Jahr 600 gesetzt wird[46], wendet er sich an Gregor den Großen mit der Bitte um Entscheidung, wobei er mit Nachdruck auf die Mängel der gallischen (und damals auch noch römischen) Praxis hinweist und dringend zur Abschaffung des Zyklus des Victorius rät, den irische Gelehrte als lächerlich verworfen hätten[47] — ein Zeichen dafür, daß Victorius frühzeitig in Irland bekannt gewesen sein muß. Unter den Autoritäten, auf die sich Columbanus beruft, erscheint der sogenannte Canon des A n a t o l i u s[48], eine (irische) Fälschung des 6. Jahrhunderts, auf die sich die Iren im Osterstreit gern beriefen; daß Columbanus den von Hieronymus als *mirae doctrinae vir* gerühmten Bischof Anatolius von Laodicea[49] für den Verfasser hielt, also im guten Glauben zitierte, ist nicht zu bezweifeln. Im übrigen bezeugt Columban durch den respektvollen Ton, dessen er sich in dem Brief an

[44] Der *Calculus Victorii* ist herausgegeben von B. Krusch, Studien zur christl. mittelalterlichen Chronologie. Berlin 1938, S. 16–52.

[45] Siehe unten S. 212.

[46] Vgl. Walkers Ausgabe S. XXXVI.

[47] *Scias namque nostris magistris et Hibernicis antiquis philosophis et sapientissimis componendi calculi computariis Victorium non fuisse receptum, sed magis risu vel venia dignum quam auctoritate* (Epist. 1,5 p. 6,2 Walker).

[48] Hrsg. von B. Krusch, Studien zur christl. mittelalterlichen Chronologie. Der 84jährige Osterzyklus und seine Quellen, Leipzig 1880, S. 316–328. – Andere irische Traktate und dgl. zum Osterstreit sind ein *Tractatus de ratione paschae* (u. a. Martin von Bracara zugeschrieben, zuletzt gedruckt von Cl. W. Barlow, Martini Bracarensis opera [1950] p. 270–275); eine *Epistola Cyrilli* (Krusch a.a.O. 344 bis 349); die *Tabula angelica*, d. i. ein Rhythmus über die Berechnung des Ostertermins nach dem 19jährigen Zyklus, den ein Engel dem heiligen Pachomius in der Wüste der Thebais diktiert haben soll, als dieser Gott bat, er möchte ihm offenbaren, wie er mit seinen Mönchen das Osterfest begehen solle: Poetae IV 670 f.

[49] Hier. vir. ill. 73.

Gregor befleißigt, wieviel ihm an der Verbindung mit Rom gelegen war; in der Sache selbst zeigt er sich kompromißlos.

Der zweite Brief ist an eine Versammlung gallischer Bischöfe, wahrscheinlich die Synode von Châlons 603, gerichtet und enthält die Bitte Columbans, man möge ihn und seine Mönche in ihrer Lebensweise nicht behindern; indirekt wird an der Lebensführung des gallischen Episkopats und des Klerus Kritik geübt. Wiederum mit der Frage des Ostertermins befaßt sich der dritte Brief an einen nicht genannten Papst (Bonifatius IV.?). Einen ganz anderen Columbanus zeigt der vierte Brief aus dem Jahre 610: der ausgewiesene Missionar wartet in Nantes auf das Schiff, das ihn nach Irland zurückbringen soll; die Trümmer eines Lebenswerkes vor Augen, nimmt er Abschied von seinen Mönchen in Luxeuil, erteilt ihnen noch einmal Ermahnungen und trifft letzte Verfügungen. Der sichere, selbstbewußt fordernde Ton der früheren Briefe ist einer beherrschten, darum nicht minder bitteren Resignation gewichen: *mei voti fuit gentes visitare et evangelium eis a nobis praedicari, sed Fedolio modo referente eorum teporem paene meum tulit animum*[50]. Geübt in Selbstzucht und Entsagung, folgte der Fünfundsechzigjährige noch einmal dem Ruf seiner Sendung. Aber als er aus Mailand sich im fünften Brief an Bonifaz IV. wendet mit der Bitte, angesichts der drohenden Häresie einzugreifen, da hält e r es für nötig, sich zu rechtfertigen. Die Bitternis der Einsamkeit vor Gott, das harte Los des *peregrinari pro Christo*, das er auf sich nahm, ist auch an einem Columbanus nicht ohne Spur vorübergegangen, und aus dem Feuerkopf von einst ist der Vater geworden, der nicht müde wird, die Söhne gütig, liebevoll zu mahnen, zu belehren, wie er es im sechsten, vielleicht noch in Nantes geschriebenen Brief an einen Schüler tut.

Es berührt eigenartig zu sehen, daß der strenge, allem Äußeren abholde Mönch und Asket Briefe persönlicheren Charakters nicht ungern in poetische Form gekleidet und auch sonst zuweilen die Kunst der gebundenen Rede gepflegt hat. Aber war nicht gerade sie das einzige von den schönen Dingen dieser Welt, das der Entsagende sich gönnte? Und spiegelt sich vielleicht gerade in der Achtung vor der Kunst des Wortes etwas von dem Menschen Columban, der hinter seiner Sendung und der Härte der Askese sich zumeist verbirgt?

Wir haben nur wenige G e d i c h t e Columbans, kaum ein halbes Dutzend; sie weisen alle hin auf Abkehr von der Welt und Entsagung. Es ist ein beinah harter und jedenfalls sehr ernster Klang, der uns aus ihnen entgegentönt. Vielleicht auch mag der Leser sich angeweht fühlen wie von der herben Kühle eines Morgens, über dem noch dichter Nebel lagert, ungewiß, ob er sich heben, wohin er entweichen soll. Aber am Ende nehmen

[50] Epist. 4,5 p. 30,11 Walker.

wir solches wahr, nicht weil die Verse selbst es zu uns trügen, sondern weil sie die wundersam faszinierende Gestalt ihres Verfassers vor unserem geistigen Auge erstehen lassen: den Glaubensboten, der streng und herb und einsam hineinschritt in das Land unserer Vorfahren ... Ihre literarische Bedeutung liegt vornehmlich in der Form und in der Art, wie ältere Dichtungen benützt werden. Das erste Gedicht ist ein Rhythmus über die Vergänglichkeit der Welt, inc. *Iste mundus transibit;* die Form (zumeist Siebensilbler, von denen je vier zu einer Sinneinheit zusammengefaßt sind) entspricht dem im sechsten Jahrhundert Üblichen. An einen Hunaldus, einen Sethus und einen Fidolius[51] wenden sich drei Briefgedichte, die zur Abkehr von den irdischen Gütern und zur Hinwendung nach den unvergänglichen Werten mahnen, die zum ewigen Leben führen. Von diesen bestehen die zwei erstgenannten aus Hexametern (das Gedicht an Hunaldus weist außerdem ein Akrostich auf), das dritte (an Fidolius) aus stichisch angewandten Adoniern. Das war, wie Columbanus selbst bemerkt, ein ungebräuchliches Versmaß; indem er sich auf die *Graiugenarum inclyta vates nomine Sappho* (v. 82 sqq.) beruft, gibt er zu erkennen, daß er die Anregung dazu nicht — woran man denken könnte — von Boethius (cons. I m. VII) empfangen hat, sondern von dem metrischen Lehrbuch des afrikanischen Grammatikers Terentianus[52] aus der Zeit Marc Aurels, einem Werk, dessen einzige (heute verlorene) Handschrift 1497 eben in Bobbio gefunden wurde. Neu war indessen die Anwendung quantitierender Versmaße schlechthin, also auch des Hexameters, und Columban ist mit ihrem Gebrauch seinen Landsleuten um einige Generationen voraus. Erst gegen Ende seines Jahrhunderts, bei dem Abte C e l l a n u s v o n P é r o n n e († 706), einem Iren, trifft man wieder quantitierend gebaute Verse an: ein paar *tituli* und andere kleine Stücke, darunter acht Hexameter auf Patricius, die eine Imitation des bekannten Vergil-Epitaphs enthalten[53]. Charakteristisch für Columbanus ist ferner das relativ häufige Anspielen auf antike oder frühchristliche Dichter bzw. die wörtliche Übernahme von Versteilen oder ganzen Versen aus Vergil, Horaz und Ovid, Juvenal, Prudentius, Sedulius, Venantius Fortunatus — zumeist also Autoren, deren Kenntnis bei irischen Schriftstellern sonst nicht nachgewiesen werden kann. Nach alledem ist anzunehmen, daß Columbanus sowohl die Mehrzahl der benützten Autoren als auch die metrische Tech-

[51] Vermutlich denselben, von dem in der oben S. 184 angeführten Stelle aus epist. 4,5 die Rede ist (dort Fedolius geschrieben).

[52] cf. Ter. Maur. 2159 sqq.

[53] Über Cellanus, Péronne usw. eine der glänzendsten Abhandlungen von L. Traube: Peronna Scottorum, ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte und zur Palaeographie des Mittelalters. Sitzgsber. d. k. bayer. Akad. d. Wiss. Philos-philol. und histor. Classe, 1900, S. 469–537, zum Teil abgedruckt in Traubes Vorlesgn. u. Abhandlgn. III S. 95–119. Die erwähnten Verse stehen S. 487 (bzw. 109 f.).

nik erst auf dem Festland kennengelernt und sich angeeignet hat. Damit wiederum wird es wahrscheinlich, daß nicht nur das Briefgedicht an Fidolius, das der Autor nach der (hexametrischen) Schlußbemerkung im Alter von 72 Jahren geschrieben hat, sondern auch die beiden andern erst in Bobbio entstanden sind[54].

Merkwürdig berührt das erwähnte *carmen Fidolio*. Ist das wirklich noch derselbe Mann, der unbeugsame Missionar von ehedem, der nun dem Freund zuliebe sein Mahnen mit etlichen Exempla aus der antiken Mythologie aufhellt? der die alten Geschichten völlig unbefangen, wo es nottat, euhemeristisch (im Mittelalter sagte man auch dafür wohl nur allegorisch) deutet, eines Sinnes mit Fulgentius dem Mythographen: der Zeus ('Iovis') der Danae sei doch wohl nichts andres als ein reicher Liebhaber gewesen?

Man erhielte ein eindrucksvolles Bild von der Persönlichkeit und dem poetischen Schaffen Columbans, wenn die Authentizität des eigenartigsten unter den ihm zugeschriebenen Gedichten beweisbar wäre. Es geht um das (20 Hexameter zählende) *carmen navale*, ein Ruderlied, das in die Situation von 611 führen würde: Columbanus, nach der Ausweisung aus Gallien vom Sturm an die Küste zurückgetrieben, fährt den Rhein aufwärts und ermuntert die Gefährten, im Rudern nicht nachzulassen:

Heia viri! nostrum reboans echo sonet heia!

erklingt nach jedem zweiten Vers der Refrain; er stammt wörtlich aus dem Vorbild, einem spätantiken *Celeuma*[55], dem einzigen Ruderlied aus dem Altertum, das wir besitzen. Aber dann wird für Columban das Rudern zum Bild für die Anstrengungen des Lebens, und das carmen navale wandelt sich zum Ruf des ungebrochenen Glaubensboten an die Getreuen, in Christi Namen durchzuhalten in der bittern, hoffnungslosen Not, da er, der beinah Siebzigjährige, sein Lebenswerk von vorn begann.

Die lehrhafte Tendenz, die aus allen Schriften Columbans und zumal aus seinen Gedichten spricht, findet unmittelbaren Ausdruck in den *Monastica*. Wo in der handschriftlichen Überlieferung der Name des Autors angegeben ist, wird das Werk Columbanus zugeschrieben. Weil Lupus von Ferrières im 9. Jahrhundert einmal zweifelnd Alkuin als Verfasser nennt und sich an verschiedenen Stellen Berührungen mit Alkuins Werken finden, hat man das Lehrgedicht diesem zuweisen wollen[56]; doch reicht dieser Befund kaum aus, das eindeutige Zeugnis der Handschriften zu widerlegen. Stammen sie, wie hier angenommen wird, tatsächlich von

[54] Anders Walker Ausg. p. LVII, der die Gedichte an Hunaldus und an Sethus in die Zeit der Lehrtätigkeit Columbans in Bangor setzt.

[55] Anthol. lat. I, 1, 388a Riese; Poet. lat. min. III 167 Baehrens.

[56] E. Dümmler nahm die Monastica unter dem Titel *Praecepta vivendi per singulos versus quae monastica* [= monosticha] *dicuntur* unter die Gedichte Alkuins auf: MGH Poetae I,275 ff.

Columban, so fällt ihre Entstehung jedenfalls auch erst in die späteren Jahre des Aufenthalts auf dem Kontinent. Die Monastica stellen eine Sammlung von Lebensregeln dar, von denen jede einzelne in einem Hexameter ausgesprochen ist; die ohne formale Verbindung aneinandergereihten Sprüche werden von einem Vorspruch von fünf Hexametern eingeleitet, die auf den Wert der Lebensregeln hinweisen und ihre Befolgung empfehlen. Der Grundcharakter der Spruchdichtung wird von den Quellen bestimmt; als solche dienten dem Autor die spätantiken Disticha Catonis, die Fabeln des Avian und das Commonitorium des Orientius aus dem frühen 5. Jahrhundert; die Vorbilder sind zumeist mit beachtlichem Geschick der einzeiligen Form angepaßt, mitunter wird aber auch ein Vers nahezu wörtlich aus der Quelle übernommen. Man glaubte, die Disticha Catonis hätten Columban in weit umfangreicherer Fassung als der uns erhaltenen vorgelegen; es steht dahin, ob weitere Untersuchungen allenfalls zu sicheren Ergebnissen führen. Die Monastica haben sich seit der Karolingerzeit in Frankreich und Deutschland verbreitet, ohne gerade sehr häufig zu sein; in welchem Maße sie die seit dem 11. Jahrhundert zunehmende Spruchdichtung beeinflußt haben, wäre genauer zu prüfen als bisher geschehen.

Nicht von Columban stammt die gelegentlich unter seinem Namen überlieferte Abhandlung *de saltu lunae*.

Von den Klöstern, die Columbanus gegründet hatte, gewann Bobbio in der Folgezeit die größte Bedeutung. Die letzte Gründung des großen irischen Missionars verdankt ihren Ruhm als einer Pflegestätte des geistigen Lebens vor allem ihrer reichen Bibliothek, die neben anderm zahlreiche Werke der antiken Literatur unter ihren Schätzen barg. Für die spätere Überlieferung ist freilich bei weitem nicht alles davon fruchtbar geworden, und gerade die berühmtesten Stücke haben sich nur durch Zufall erhalten, weil man aus Sparsamkeit oder Mangel an Pergament manchen alten Codex, dessen Inhalt nicht mehr interessierte, nach Tilgung der Texte von neuem verwendete, so daß Bobbio im vorigen Jahrhundert zur wichtigsten und meistgenannten Fundstätte von Palimpsesten geworden ist. In der Literaturgeschichte spielt das Kloster eine geringere Rolle. Aber es ist doch ein Zeichen für das Niveau dieser irischen Gründung, daß in ihr der einzige namhafte Schriftsteller des siebenten Jahrhunderts auf italienischem Boden gebildet wurde, der Mönch Jonas von Bobbio. Er mag daher an dieser Stelle behandelt werden, obwohl er kein Ire war und auch nicht eigentlich in irischer Tradition steht.

Jonas stammte aus Segusia, dem heutigen Susa, in Piemont, und kam in jugendlichem Alter etwa 618, also bald nach Columbans Tod, nach Bobbio. Er wurde der Gehilfe der Äbte Athala und seines Nachfolgers Ber-

tulf, deren Korrespondenz er führte, kam mit Bertulf nach Rom, wurde später nach Gallien geschickt, vermutlich nach Luxeuil — die Columbanusklöster tauschten verschiedentlich ihre Mönche untereinander aus — und wurde sodann dem Bischof Amandus auf dessen Missionsreisen im Frankenreich, zumal im Gebiete des heutigen Belgien, als Begleiter beigegeben. Mehr als einmal bat man ihn in den Klöstern, in die er gelegentlich dieser Missionsreisen kam, um die Abfassung einer Vita des betreffenden Klosterpatrons; so entstanden mehrere Heiligenleben, darunter die von Abt Bertulf von Bobbio selbst in Auftrag gegebene Lebensbeschreibung des Klostergründers, die Jonas' Hauptwerk wurde.

Die *Vita Columbae* gehört unstreitig zu den bedeutendsten literarischen Denkmälern, die auf dem Kontinent — Spanien ausgenommen — im 7. Jahrhundert geschaffen wurden. Der Autor spricht bald von *vita,* bald von *gesta,* nimmt also noch nicht jene Unterscheidung vor, welcher sich spätere Biographen bedienen werden, um die vornehmliche Richtung ihres Interesses zu bezeichnen. Er gliedert sein Werk in zwei Bücher, von denen das erste das Leben und Wirken Columbans, das zweite das seiner Jünger behandelt. Seine Kenntnis schöpft Jonas aus den Berichten noch lebender Augenzeugen. Die Vita Columbani wird daher vor allem als Geschichtsquelle hoch geschätzt, und selbst handgreifliche Irrtümer des Verfassers in Dingen, über die er weniger gut unterrichtet war, haben das positive Urteil von historischer Seite nicht zu erschüttern vermocht. Wir besitzen in der Tat kein vergleichbares Denkmal, das einen so tiefen und so zuverlässigen Einblick gewährte in das Wirken der irischen Glaubensboten auf dem Kontinent, die Streiflichter, die Columbans eigene Briefe werfen, ausgenommen.

Aber Jonas will gar nicht Historiker sein. Er knüpft bewußt an die hagiographische Tradition an, bezeichnet als seine Vorgänger diejenigen, die das Leben heiliger Bischöfe und Mönche geschrieben haben, nennt die „Klassiker der Hagiographie" Athanasius (Vita Antonii), Hieronymus (die drei Mönchsbiographien) und Sulpicius Severus (Martinsleben) als seine Muster, kennt und nennt aber auch die Lebensbeschreibungen der „Säulen der Kirche", der *columnae ecclesiae,* die Vita Hilarii Pictaviensis von Venantius Fortunatus, die Vita Ambrosii des Paulinus von Mailand und die Vita Augustini des Possidius von Calama. Keinem freilich verdankt er mehr als dem Sulpicius Severus. Denn wiewohl in Gallien schreibend, hat Jonas nicht die übliche Anlage der merowingischen Heiligenleben sich zum Vorbild genommen, die dem eigentlichen Leben zumeist die Wundergeschichten eine nach der andern folgen lassen. Gewiß, auch bei Jonas spielt das Wunderbare eine wichtige Rolle, es beginnt vor der Geburt des Heiligen mit einem jener verbreiteten Motive: der Glaubensbote kündigt sich an im Traum der Mutter, die aus ihrem Schoß einen

Feuerball wie die Sonne hervorgehen sieht, der die Welt erleuchtet. Aber, und das zeichnet Jonas vor den meisten seiner Zeitgenossen aus, die Wunder werden eingebaut in den Lebensgang des Heiligen, und die Art, wie sie berichtet werden, trägt trotz mancher stereotyper Züge dazu bei, die Persönlichkeit Columbans vor den Augen des Lesers lebendig zu machen. Frei erzählend folgt Jonas unbewußt dem alten Gesetz epischer Darstellung, die Eigenschaften einer Person nicht aufzuzählen, sondern im Handeln sichtbar werden zu lassen. So erscheint Columbanus als eine Gestalt von unverwechselbarer Eigenart: ein Asket von unerbittlicher Härte sich selbst wie seinen Mönchen gegenüber, herrisch und unbeugsam auch vor den Großen der Welt, ein Mann, der aufbrausen kann in seinem Zorn, gewiß nicht von anziehendem Wesen, herb auch in seiner Güte, aber in allem eine Persönlichkeit von faszinierender Kraft, und so ist es auch nicht liebende Verehrung, die den Ton der Vita bestimmt, sondern eine fast scheue Bewunderung. Und doch fehlen auch dieser schier unnahbaren Gestalt nicht die Züge menschlicher Wärme und edler Hingabe, und man vermag nicht ohne Bewegung zu lesen, wie der gleiche Mann, der die kranken Mönche in Luxeuil vom Lager aufjagt und zur Erntearbeit treibt, um ihren Gehorsam zu prüfen (I 12), doch bereit ist, seine Wirkungsstätte zu verlassen und sein Lebenswerk preiszugeben, als er erkennt, daß sein Ausharren diejenigen gefährdet, denen der König gebot, ihn zu vertreiben (I 20). Manches erinnert an irische Heiligenleben, wobei es sich jedoch weniger um literarische Einflüsse als um ein echt biographisches Element handeln dürfte, wenn etwa erzählt wird, wie Columbanus immer wieder sich in die Einsamkeit zurückzieht und die Tiere des Waldes und die Vögel sich ihm zutraulich nähern, oder wenn ihn seine Mönche öfters mit einem Eichhörnchen sahen, das auf seiner Schulter sitzt oder in den Falten seines Gewandes aus und ein schlüpft (I 17 gegen Ende). Eigentümlich ist der Anfang der Vita: Jonas beginnt mit einer Beschreibung der Heimat Columbans, wie er sie sich auf Grund der Erzählungen vorstellt; er gibt sie, was ganz ungebräuchlich ist, in rhythmischen Hexametern, denen zwar die formale Glätte mangelt, die aber doch zu poetischer Höhe sich erheben.

Es gibt in der Hagiographie vieles, was den heutigen Leser langweilt, und Jonas gehört nicht zu den hellsten Sternen am Himmel der lateinischen Literatur. Aber er weiß sich der Tradition verpflichtet und er stellt literarische Ansprüche. Sein Stil hält zwischen volkstümlich schlichtem Erzählen und bewußt kunstvoller Darstellungsweise die gesunde Mitte; die Sprache ist, entsprechend der Herkunft des Autors, kräftig vulgär gefärbt. Aber Jonas versteht den Leser zu fesseln, und man spürt beinah auf jeder Seite, daß diesem Werk die historische Würdigung, die es bisher ausschließlich erfahren hat, für sich allein nicht gerecht wird.

Bestimmt war die Vita für die Mönche von Bobbio und der anderen

Columbanusklöster. Für deren Gebrauch fügte Jonas am Ende 58 *Versus in festivitate eius ad missam canendi* an, einen Columbanus-Hymnus in rhythmischer Nachbildung katalektischer iambischer Dimeter:

Clare sacerdos, clues — *almo fultus decore*
tuis, Columba, decus — *qui redoles in orbe* etc.

und dazu einen Hymnus in rhythmischen ambrosianischen Strophen, ebenfalls für die Liturgie am Todestag des Heiligen.

Soweit das erste Buch des Werkes, das Jonas zunächst allein fertiggestellt und nach Bobbio geschickt hatte. Wenig später wurde diese eigentliche Vita Columbani von dem sogenannten Fredegar benützt. Später fügte Jonas das zweite Buch hinzu, das dem Leben und Wirken der Jünger und Nachfolger Columbans gewidmet ist. Es ist eine wichtige und zuverlässige Quelle für die Geschichte des Klosters Bobbio unter den Äbten Athala und Bertulf, fällt jedoch in literarischer Hinsicht stark gegenüber dem ersten Buch ab.

Die beiden anderen Heiligenleben, die Jonas für gallische Klöster schrieb, die *Vita Vedastis,* das Leben des Bischofs und Stifters von St. Vaast in Arras, und die *Vita Johannis,* des ersten Abtes von Reomé, haben als älteste und relativ gut beglaubigte Darstellungen zwar einigen historischen Wert, erheben sich aber nicht über den Durchschnitt der literarischen Produktion der Zeit.

Doch kehren wir nach diesem Blick auf den Biographen Columbans zurück zu den Iren selbst. Wesentliche und charakteristische Züge ihres geistigen Lebens sind im Werk Columbans sichtbar geworden. Es wurde bereits bemerkt, daß von all dem, was er aufs Festland verpflanzte, am nachhaltigsten die Bußbücher gewirkt haben. Ihrem Gegenstande nach gehören sie zum kirchlichen Recht, mit dem sich die Iren auch sonst beschäftigt haben. Ähnlich wie auf dem Kontinent, wo nach dem vorläufigen Abschluß der für die Frühzeit der Kanonistik bezeichnenden Literatur der allgemeinen Kanonessammlungen mit der Collectio Dionysiana[57] nur noch kirchenrechtliche Sammlungen mit regional begrenztem Geltungsbereich angelegt wurden, gingen auch die Iren auf dem Gebiete der kanonistischen Literatur ihre eigenen Wege. Der Zusammenhang der ältesten irischen Kanonessammlungen mit den Poenitentialien, mit denen sich der Inhalt zum Teil überschneidet, ist noch nicht hinlänglich geklärt. Zu den ältesten erhaltenen Texten gehört die sogenannte *Synodus sancti Patricii* aus dem 7. Jahrhundert, ferner die etwas jüngeren *Canones Adomnani*[58] (die Zuweisung an Adamnan von Hy ist zweifelhaft) und

[57] Siehe oben S. 45.
[58] Nicht zu verwechseln mit der die Schonung von Frauen und Kindern im Kriege

der *Liber ex lege Moysi,* der sich fast ganz aus Pentateuch-Zitaten zusammensetzt. Die bedeutendste kanonistische Leistung der Iren aber ist die um 700 entstandene sogenannte *Collectio canonum Hibernensis.* Nach der Subscription einer Pariser Handschrift[59] sind Rubin von Dair-Inis („Eicheninsel", † 725) und Cú-chuimne von Iona († 747), der Dichter des Marienhymnus *Cantemus in omni die*[60], als Verfasser bzw. Kompilatoren anzusehen. Der Versuch einer systematischen Darbietung der kirchlichen Rechtsbestimmungen ist zwar nur unzureichend gelungen, die Gliederung des Ganzen in rund 65 größere Abschnitte, die ihrerseits wiederum in Kapitel mit eigenen Rubriken eingeteilt sind, ist willkürlich, und verglichen mit den späteren Werken eines Ivo von Chartres oder Gratian erscheint die Collectio Hibernensis eher als ein Florilegium von der Art des Liber scintillarum des Defensor. Aber sie zeichnet sich aus durch die Reichhaltigkeit der Exzerpte aus der Bibel, vor allem aus dem Alten Testament, aus patristischer Literatur, Konzilskanones und irischen Synoden. Unter den benützten Autoren erscheinen am häufigsten Origenes, Hieronymus, Augustinus, Gregor der Große und Isidor, ferner finden sich Clemens Romanus, Lactantius, Gregor von Nazianz, Basilius, der Pastor Hermae, Eucherius, Johannes Cassianus, Pelagius, Gildas u. a. und zum Teil nicht eindeutige Titel wie Vitae patrum (nicht die bekannten), Vita monachorum, 'in annalibus Romanorum', 'in annalibus Hebreorum'. Eine wichtige Quelle war die Collectio Dionysiana; als jüngste datierbare Autorität wird Theodor von Tarsos (Erzbischof von Canterbury, † 690)[61] zitiert. Die Collectio Hibernensis hat stark nachgewirkt, auch auf dem Kontinent; noch Burchard von Worms im 11. Jahrhundert hat sie benützt. Das volle Ausmaß ihres Einflusses, der über die kanonistische Literatur hinausgegangen zu sein scheint, ist noch nicht erkannt.

Unter den in der Collectio Hibernensis zitierten Schriften erscheint erstmals ein merkwürdiger Traktat, der später bald unter dem Namen Augustins, bald unter dem des Martyrerbischofs Cyprian von Karthago, vereinzelt auch unter dem des Patricius angeführt wird: die Schrift *de duodecim abusivis saeculi.* Ihre Abfassung fällt in die Jahrzehnte zwischen Isidor von Sevilla, dessen Etymologien benützt sind, und etwa 700; der unbekannte Autor ist vielleicht im Süden oder Südosten Irlands, d. h. in jenem Teile der Insel, wo im Laufe des 7. Jahrhunderts die römische Kirche Einfluß gewonnen hatte, zu suchen. Man könnte den Traktat eine Abhandlung über Gesellschaftsmoral nennen. Die „zwölf Mißstände in

bestimmenden altirischen Lex Adamnani, Cáin Adomnain, vgl. oben S. 174 mit Anm. 35.
[59] Vgl. R. Thurneysen, Zur irischen Kanonensammlung, in: Zeitschrift f. celtische Philologie 6 (1908) 1–5 (zu Paris, BN Lat. 12021).
[60] Siehe oben S. 168.
[61] Zu ihm vgl. unten S. 200.

der Welt" sind ein weiser Mann ohne Werke, ein alter ohne Frömmigkeit, ein junger ohne Gehorsam, ein reicher, der keine Almosen gibt, eine Frau ohne Schamgefühl usw. Daß Begriffe oder Gedanken in Zahlengruppen zusammengefaßt werden, gehört zu den Eigentümlichkeiten, die sich auch sonst in der irischen Literatur finden. Im vorliegenden Falle ging die Anregung vom siebenten Kapitel der Benediktregel aus, in der *de duodecim gradibus humilitatis* gehandelt wird; unser Traktat bildet das erste Zeugnis für das Bekanntwerden der Benediktregel bei den Iren. Außer dieser und den bereits genannten Etymologien Isidors ist die Bibel (in Vulgata) benützt. Daß die abusiva auch im angelsächsischen Bereich nicht unbekannt blieben, zeigt ihre Benützung in dem fürstenspiegelartigen Mahnschreiben eines Cathvulf an Karl den Großen um 775; im 9. Jahrhundert verbreitete sich die Abhandlung auf dem Kontinent, sie blieb fortan durch das ganze Mittelalter wohlbekannt und häufig, hat gelegentlich, wie bei Hugo de Folieto im 12. Jahrhundert in dem Werk de duodecim abusionibus claustri, auch literarisch anregend gewirkt.

Ein anderer in der irischen Kanonessammlung[62] erstmals zitierter Text sind die *Proverbia Grecorum,* eine Sammlung von Sprüchen und Lebensregeln verschiedenen Umfangs, zum Teil ganz kurzen, die aus Nominalsätzen bestehen, und anderen, die mehrere vollständige Sätze umfassen. Die Sammlung scheint sich als Ganzes nicht erhalten zu haben. In merkwürdiger, aber wohl eben für die allgemeinen geistigen Beziehungen symptomatischer Parallelität zur Überlieferung des pseudo-cyprianischen Traktats De duodecim abusivis saeculi finden sich auch wieder bei Cathvulf etliche Zitate. Den umfangreichsten Auszug (74 Sprüche) enthalten die Kollectaneen des Sedulius Scottus im 9. Jahrhundert, etliche der Sprüche zitiert noch der sogenannte Yorker Anonymus, ein ausgeprägt säkular, antipäpstlich eingestellter Streitschriftsteller um 1100. Ob den proverbia ein griechisches Original zugrunde lag, ist mindestens zweifelhaft; nach dem Charakter der Sammlung müßte es in christlicher Zeit entstanden sein. Für den keltischen, d. h. irischen Ursprung der vorliegenden Fassung spricht außer der Überlieferung die Neigung zu Zahlensprüchen.

Nicht minder eigenartig, dem Umfang nach aber bedeutender als das kanonistische Schrifttum ist die exegetische Literatur der Iren. In der Schriftenauslegung als dem letzten und höchsten Ziel der Studien im Mittelalter vereinigen sich die verschiedensten Elemente wissenschaftlicher Bemühungen, und so treten in ihr auch die spezifischen Merkmale irischer Gelehrsamtkeit am deutlichsten zutage.

[62] Genauer: wenigstens in einer Handschrift (Karlsruhe Aug. XVIII) am Anfang des XXV. Buches: Hellmann, Sedulius Scottus S. 121 mit Anm. 3.

Die exegetische Literatur der Iren[63] — man kennt aus der Zeit vor 800 etwa drei Dutzend Schriften zur Bibelerklärung — ist größtenteils anonym überliefert. Keines der Denkmäler führt über das 7. Jahrhundert hinauf. Daß die exegetischen Studien jedoch schon im 6. Jahrhundert begonnen haben, lehrt nicht nur das ausdrückliche Zeugnis für eine Psalmenerklärung Columbans *intra aduliscentiae aetate*[64]. Mit dem Auftreten der ältesten erhaltenen Schriften erscheint die exegetische Literatur bereits in einem Zustand voller Entfaltung der Formen von der Erschließung des elementaren sprachlichen Verständnisses durch Glossen bis zum selbständigen Kommentar. Man kennt Erklärungen zu allen biblischen Büchern bzw. Teilen derselben; etwa die Hälfte der vorliegenden Kommentare aber gilt den Evangelien, unter denen wiederum Matthäus den Vorrang einnimmt.

Wie alle mittelalterliche Exegese geht auch die der Iren von der Patristik aus. Wenn sie sich trotzdem in manchem von der des Kontinents unterscheidet, so beruht das einmal auf äußeren Umständen. Die Literaturkenntnis der irischen Gelehrten war infolge der geographischen Lage und der besonderen Bedingungen, unter denen die Insel in die lateinische Welt eingegliedert wurde, lange Zeit in stärkerem Maße als sonst üblich von Zufällen abhängig, und wie ihnen manches auf dem Festland vorhandene Werk unbekannt blieb, so kommen ihnen auf der anderen Seite Texte zu, die auf dem Kontinent keine oder keine nennenswerte Nachwirkung gefunden hatten. Es ist charakteristisch für irische Exegeten, daß sie neben anderen Autoritäten z. B. Pelagius zitieren, und zwar mit Nennung des Namens, ohne irgendwie vor häretischen Anschauungen zu warnen, oder daß sie seltene Apokryphen benützen wie das im späten 1. oder 2. Jahrhundert entstandene, von Hieronymus ins Lateinische übersetzte Hebräerevangelium; desgleichen führen sie gelegentlich Etymologien des Grammatikers Virgilius Maro an.

Eine andere Eigentümlichkeit bilden die Fragen nach locus, tempus, persona eines Autors oder Werkes und der causa scribendi. Das Schema, das zuweilen um weitere Fragen vermehrt wird, stammt aus der antiken Grammatik und wird im 7. und 8. Jahrhundert ausschließlich von Iren angewandt. Es findet sich übrigens auch in den mit lateinischen Brocken durchsetzten irischen Accessus des Liber hymnorum.

[63] Grundlegend hierfür B. Bischoff, Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter. In: Sacris Erudiri 6 (1954) 189–179 = B. Bischoff, Mittelalterliche Studien I, Stuttgart 1966, S. 205–273. Auf diese besonders durch die Erschließung ungedruckten Materials ausgezeichnete Studie stützen sich im wesentlichen die folgenden Ausführungen.

[64] Jonas von Bobbio, Vita Columbani I 3. Die Stelle enthält möglicherweise ein (geringfügig adaptiertes) direktes Zitat aus der praefatio Columbans.

Besonders ausgeprägt ist die Neigung zum gelehrten Vielwissen, das nicht ungern seine Überlegenheit zur Schau stellt. So wird des öfteren darauf hingewiesen, wie ein Wort in den „drei heiligen Sprachen" — Hebräisch, Griechisch und Lateinisch, nach der dreifachen Inschrift des Kreuzes Christi — heiße. Dabei kommt es nicht so genau auf die Richtigkeit der Worte an; wo die Kenntnis, d. h. die Quelle (zumeist die Interpretationes nominum hebraicorum des Hieronymus) fehlt, tut die Phantasie das Ihrige. Oft schon deutet der Titel an, daß man im Grunde viel mehr wisse und nur eine Auswahl bieten wolle: *Pauca (de ...)* ist eine beliebte Bezeichnung exegetischer, aber auch grammatischer Schriften. Oder man leitet die Antwort auf eine Frage ein mit *Non difficile,* einer Wendung, die dem in irisch geschriebenen Werken vorkommenden *Ní anse,* „Das ist nicht schwer!" entspricht. Charakteristisch ist ferner, daß gewisse aus patristischer Literatur entnommene Auslegungen bei den Iren zu festen Denkvorstellungen werden und dann immer wieder gebraucht werden. So werden die beiden Schwestern von Bethanien regelmäßig als Beispiel der vita actualis und theorica gedeutet, die 153 großen Fische (Joh. 21, 11) als 153 Arten von Fischen verstanden und daraus gefolgert, daß es ebenso viele Arten von vierfüßigen Tieren und Vögeln gebe, und dergleichen. Die Neigung zum Schematisieren äußert sich in Zusammenstellungen von Begriffen zu Zahlengruppen, und auf verschiedene Weise machen sich schulmeisterliche Pedanterie und gelehrte Spitzfindigkeit, die zuweilen weit über das sachlich Notwendige hinausgeht, geltend.

Was die Art der Exegese anlangt, so kennt man prinzipiell den vierfachen Schriftsinn; doch bevorzugen die einzelnen Kommentatoren entweder eine bestimmte Art der Auslegung, oder sie wechseln zwischen den verschiedenen Möglichkeiten.

Die Entwicklung der exegetischen Literatur mag an einigen wenigen Werken veranschaulicht werden.

Am Anfang stehen wohl Auszüge aus älteren exegetischen Werken. Verfasser einer dieser auszugsweisen Bearbeitungen war der Mönch L a t h c e n (irdisch Laid-cend) von Clonfert-Molua († 661), derselbe, der neben Gildas als Dichter der Lorica *Suffragare ...*[65] in Betracht kommt. Er verkürzte die Moralia Gregors des Großen zu einem handlichen Iobkommentar, dem er den Titel *Egloga* gab, eine Benennung, die ebenso wie *Pauca (de ...)* als für die Iren typisch angesehen werden kann. Das Werk fand weite, wiewohl nicht eben dichte Verbreitung auf dem Kontinent. Literarhistorisch gesehen gehört es in die lange Reihe verkürzender Bearbeitungen von Werken Gregors, die mit dem Liber testimoniorum veteris

[65] Siehe oben S. 164.

testamenti von Gregors Notar und Vertrautem Paterius begann; auch Lathcens Zeitgenosse Taio von Saragossa entnahm, wie bereits gesagt[66], seine Sentenzen zumeist aus Gregor.

Indessen spiegelt die Egloga einen Entwicklungsstand der exegetischen Literatur, über den man zur Zeit des Lathcen bereits hinausgelangt war. Dies bezeugt unter anderem ein *Kommentar zum Marcus-Evangelium,* der in der Überlieferung dem Hieronymus, vereinzelt auch dem Johannes Chrysostomus zugeschrieben wurde. Als Verfasser ist ein C u m m e a n u s wahrscheinlich gemacht worden, der weder mit Cummianus Albus, dem Abt von Iona 657—669 und Biographen Columbas[67], noch mit Cummianus Longus, dem Dichter des Apostelhymnus[68], identisch sein dürfte, sondern vermutlich mit dem Autor eines nach einer Romfahrt 632 an den Abt Segene von Iona und den Reklusen Beccan gerichteten Briefes über die irische und römische Osterberechnung[69] gleichzusetzen ist[70]. Der Verfasser wendet sich an eine monastische Gemeinschaft; er bevorzugt die allegorische Auslegung und zeigt eine besondere Vorliebe für Sentenzen. Als spezifisch irisches Element tritt das Interesse für Zahlenzusammenstellungen und -symbolik hervor; z. B. gleich zu Anfang die Vierergruppe: entsprechend den vier Evangelisten und ihren Symbolen ist Christus homo nascendo, vitulus moriendo, leo surgendo, aquila ascendendo; in den Evangelien sind vier qualitates enthalten: praecepta, mandata, testimonia, exemplum[71]. Zwölf Jahre alt war das Töchterlein des Jairus, zwölf Jahre litt die Frau am Blutfluß[72]; 4000 wurden gesättigt: 4000 ist das Jahr des Neuen Testamentes[73]; Kreuzigung, Abstieg zur Unterwelt und Paradies sind dreißig-, sechzig- und hundertfache Frucht wie sie der Same bringt, der auf den guten Boden fällt (Mc. 4,8)[74]; die Wunder Christi, die Marcus berichtet, werden gezählt. Neben häufigen griechischen Wörtern erscheinen die Namen Christi und die Kreuzesinschrift in den „drei heiligen Sprachen". Als Quellen werden vornehmlich der Matthaeus-Kommentar und die Interpretationes nominum hebraicorum des Hieronymus benützt, gelegentlich auch das Carmen paschale des Sedulius und, was besondere Beachtung verdient, der monarchianische Marcus-Prolog. In formaler Hinsicht steht der Kommentar einer scholienartigen Erklärung noch recht nahe.

[66] Siehe oben S. 110.
[67] Siehe oben S. 174.
[68] Siehe oben S. 168.
[69] Migne PL 87, 969 sqq.; Kenney nr. 57.
[70] Bestimmung des Autors von B. Bischoff, Sacris Erudiri 6 (1954) 200 = ders., Mitelalterliche Studien I (1966) 214.
[71] Migne PL 30, 590 A.
[72] Ibid. 607 B.
[73] Ibid. 613 B.
[74] Ibid. 638 C/D zu 15,12.

Er wird nebst verschiedenen Kirchenvätern benützt in einem Kommentar zu den vier Evangelien, der in drei Fassungen überliefert ist: als *Expositio quattuor evangeliorum* (Pseudo-Hieronymus), als *Expositio sancti evangelii* (Pseudo-Gregorius) und als *Traditio evangeliorum.* Auch hier ist die Auslegung vorwiegend allegorisch.

Allegorische und moralische Erklärung bevorzugt Aileran der Weise, Aileranus Sapiens, Mönch von Clonard im östlichen Mittelirland, der bis 665 gelebt hat, in seiner *Interpretatio mystica progenitorum Christi* und *Interpretatio moralis progenitorum Christi.* Den Gegenstand der beiden eng zusammenhängenden Traktate bildet das Geschlechtsregister Christi am Anfang des Matthäus-Evangeliums. Die Auslegung selbst geht im ersten Teil aus vom Liber interpretationis nominum hebraicorum des Hieronymus, dessen Deutung zuweilen noch etwas ausgesponnen wird; wie weit die Interpretatio moralis, die auf zahlreichen biblischen Parallelen beruht, selbständig ist, wäre noch zu prüfen. Als Kuriosum erscheint zunächst das *Carmen in Eusebii canones:* ein offenbar mnemotechnisches Gedicht, in dem die Evangelisten die Kapitelzahlen der einzelnen canones aufzählen. Angeregt ist das wunderliche Gebilde vielleicht von einer bestimmten ikonographischen Gestaltung der Kanonestafeln, an deren Spitze die Evangelistensymbole standen.

In kräftigem Gegensatz zu dem schulmeisterlich trockenen Aileran präsentiert sich ein Zeitgenosse, der sich Augustinus nennt und, da es sich offenbar um einen Iren handelt, als irischer Augustinus, Augustinus Hibernicus bezeichnet wird. Sein Werk *de mirabilibus sacrae scripturae* scheint er um 665 geschrieben zu haben; er widmete es *venerandissimis urbium et monasteriorum episcopis et presbyteris maxime Charthaginensium.* Letzteres für eine bewußte Irreführung zu halten, liegt kein Grund vor, wenngleich die Beziehung auf das irische Kloster Carthach[75] einstweilen hypothetisch bleibt. Das Werk behandelt in drei Büchern mirabilia aus dem Pentateuch, den prophetischen Büchern des Alten Testaments und aus dem Neuen Testament auf originelle und in manchem bemerkenswert rationalistische Weise. Die moralische und allegorische Auslegung wird zwar nicht abgelehnt, doch will der Autor für seine Person die historische bevorzugen. Dabei geht er von dem Gedanken aus, daß die Schöpfung mit dem Sechstagewerk abgeschlossen, die wunderbaren Begebenheiten, die Taten Gottes, die in der Bibel berichtet werden, nicht gleichsam Schöpfungsakte oder Erzeugungen der Schöpfung seien, sondern Zeichen der göttlichen Weltregierung. Die Art der Auslegung bringt es mit sich, daß wiederholt Naturwissenschaftliches zur Sprache kommt.

[75] P. Grosjean, Sur quelques exégètes irlandais du VIIe siècle, in: Sacris Erudiri 7 (1955) 67–98, hier bes. S. 71.

So erklärt der Verfasser z. B. die Entstehung von Inseln mit der Tätigkeit des Meeres, das Teile des Festlandes abtrennen könne. Im Zusammenhang der Behandlung der Sintflut gibt er das erste Verzeichnis der in Irland wild lebenden Tiere. In der patristischen Literatur scheint er wohlbewandert, doch ist der Umfang seiner Belesenheit noch nicht festgestellt.

Die Summe gleichsam der älteren irischen Exegese wird gezogen von einem Kompilator, der im späten 8. Jahrhundert vielleicht schon auf dem Festland einen handlichen Kommentar zu allen biblischen Büchern verfaßte. Dieses Bibelwerk, unter dem charakteristischen Titel *Pauca problesmata de enigmatibus ex tomis canonicis* überliefert, beruht im wesentlichen auf den vorangegangenen Einzelkommentaren, zu denen auch noch manches aus mündlicher exegetischer Tradition gekommen sein mag. Behandelt werden innerhalb der einzelnen Bücher der Heiligen Schrift nur ausgewählte Fragen oder Abschnitte. Die Zahl der benützten Quellen ist besonders groß in der Genesis; für die Einleitung werden Isidor, der im 5. Jahrhundert in Afrika entstandene Liber genealogus, ferner Augustinus und Junilius Africanus benützt, im Genesiskommentar selbst Josephus, Pseudo-Clemens Romanus, Origenes, Pseudo-Abdias (die apokryphe Vita Johannis), Ephräm, Gregor von Nazianz, Eucherius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus (de civitate dei u. a.), Orosius, die seltene Chronik des Sulpicius Severus, Johannes Cassianus, Gregor der Große und der Grammatiker Virgilius Maro, später kommt Cassiodor hinzu. Entsprechend den Quellen wechselt die Art der Auslegung; auch die Form ist uneinheitlich. Neben den bereits genannten Eigentümlichkeiten der irischen exegetischen Literatur macht sich als ebenfalls charakteristisches Merkmal die Neigung zu enzyklopädischer Gelehrsamkeit geltend, indem wiederholt Abschnitte aus den Etymologien Isidors eingerückt werden, deren Inhalt mit dem zu erklärenden Text nichts mehr zu tun hat.

Wiewohl der Zahl der Denkmäler nach schwächer vertreten als die exegetische Literatur, nimmt die zur lateinischen Grammatik im gelehrten Schrifttum der Iren doch einen recht breiten Raum ein, und von dem, was im 7. und 8. Jahrhundert überhaupt auf diesem Gebiet hervorgebracht wurde, ist das meiste irischen Ursprungs. In gedruckten Ausgaben allgemein zugänglich ist vorerst nur wenig, und vor der Untersuchung mindestens der wichtigsten Schriften kann weder ein begründetes Urteil über die Bedeutung der grammatischen Studien der Iren im Ganzen gewonnen noch eine Geschichte ihrer Entwicklung versucht werden.

Es fehlt an Hinweisen darauf, seit wann sich die Iren theoretisch mit der lateinischen Sprache beschäftigt haben; ihre ältesten grammatischen Schriften stammen aus dem späten 7. Jahrhundert. Aus ihnen ergibt sich zunächst, daß die irische Grammatik an die der Spätantike anknüpft;

ihre Grundlage bildet Aelius Donatus, der Lehrer des Hieronymus, mit seinen beiden Lehrbüchern, der sogenannten ars minor (de partibus orationis, d. h. über die acht Redeteile [Wortarten]: nomen, pronomen, verbum, adverbium, participium, praepositio, coniunctio, interiectio) und der anspruchsvolleren und weiter ausgreifenden ars maior, die außer den Redeteilen deren Elemente und Eigenschaften (Laut, Silbe, Quantität und Akzent) sowie Fehler (Barbarismus, Solözismus u. a.) und Redefiguren behandelt. Der Anschluß an Donat ist der frühmittelalterlichen Grammatik überhaupt eigen, die Mehrzahl der Grammatiken bis ins 11. Jahrhundert sind Donatkommentare. Sodann scheinen die irischen Grammatiken der vorkarolingischen Zeit darauf hinzudeuten, daß der eigenen Produktion ähnlich wie in der Kanonistik und in der Bibelexegese das Exzerpieren spätantiker Grammatiken vorausging. Die irischen Grammatiken selbst stellen, soweit man einstweilen sehen kann, im wesentlichen Kompilationen dar; manche von ihnen zeichnen sich dadurch aus, daß sie Zitate aus spätantiken Grammatiken enthalten, die in den uns vorliegenden Texten fehlen, d. h. daß sie zum Teil auf vollständigeren Fassungen der betreffenden Werke beruhen. Die als spezifisch irisch anzusprechenden Merkmale sind dieselben wie in der exegetischen Literatur, insbesondere die Fragen nach tempus, locus, persona, causa scribendi, die zuweilen am Beginn einer Antwort auftretende Wendung *non difficile*, Benützung des Virgilius Maro, u. dgl. Wo griechische Wörter angeführt werden oder auch gelegentlich hebräische, handelt es sich um die bekannte Vorstellung der „drei heiligen Sprachen"; die dahinterstehenden tatsächlichen Kenntnisse sind gering und beruhen auf literarischen Quellen, Isidor und Macrobius, Glossaren und bilinguen Handschriften für das Griechische, den Interpretationes nominum hebraicorum des Hieronymus fürs Hebräische.

Von den erhaltenen grammatischen Schriften irischen Ursprungs ist vielleicht die älteste ein vorläufig ungedruckter *Donatkommentar in Mailand*, Ambros L. 22 sup. saec. X, der früher[76] ins 9. Jahrhundert datiert wurde, nach Ausweis einer längeren altirischen Glosse aber ins 7. Jahrhundert gehört. Als Quellen hat man antike Donaterklärungen nachgewiesen, vor allem Pompeius, Sergius und Servius, ferner Diomedes, Charisius, Probus, Consentius und den sogen. Claudius Sacerdos[76a]; gelegentlich wird ein Grammatiker Nepos und ein Hieronimus zitiert, der sonst nur in einigen mittelalterlichen Bibliothekskatalogen genannt wird. Nicht benützt dagegen sind Priscian und der von Iren gern herangezogene Virgilius Maro.

[76] Vgl. Manitius I 519 ff.

[76a] Urspr. vielleicht Clodius (alte C-P-Verwechslung).

Ebenfalls aus dem 7. Jahrhundert stammt der *Anonymus ad Cuimnanum*, d. h. ein ausführlicher Kommentar zum Donatus maior, den ein Unbekannter einem Cuimnanus gewidmet hat. Das noch ungedruckte Werk[77] zeichnet sich durch die große Zahl der benützten Quellen aus. Beachtung verdient die Einleitung: sie stellt einen frühen Versuch einer Systematisierung der gesamten Wissenschaften dar, die zum Teil der Grammatik des Marius Victorinus[78] entstammt, jedoch weiter entwickelt und durch Stellen namentlich aus Isidors Differentiae erweitert ist.

Benützt wird der Anonymus ad Cuimnanum von dem einzigen mit Namen bekannten irischen Grammatiker der vorkarolingischen Zeit, Malsachanus (Mac Salchan). Seine wohl nicht allzulang vor 700 entstandene[79] *Ars* ist eine Kompilation, deren Grundlage zumeist die größere, gelegentlich auch die kleinere Grammatik des Donat bildet.

Das Erbe der älteren irischen Grammatik tritt im 9. Jahrhundert der sogenannte Clemens an, von dem in anderem Zusammenhang zu sprechen sein wird. Was zwischen ihm und Malsachan auf grammatischem Gebiet hervorgebracht wurde, scheint nicht sehr viel gewesen zu sein. Überhaupt ist das 8. Jahrhundert merkwürdig arm an Namen gelehrter Iren, und was wir an literarischer Tätigkeit kennen, beschränkt sich auf etliche in Irland selbst entstandene Hymnen und gelehrte Schriftstellerei in der Gegend des Bischofs Virgil von Salzburg, von dem ebenfalls noch die Rede sein wird.

Im 7. Jahrhundert lag die Führung im geistigen Leben eindeutig in den Händen der Iren. Viele Angelsachsen gingen in jener Zeit, wie Beda berichtet, nach Irland, um dort zu lernen[80]. Da bahnte sich im späteren 7. Jahrhundert eine folgenreiche Veränderung an. Innerhalb weniger Jahr-

[77] Hs.: St. Paul i. K., Stiftsbibl. 2 1 (25.2.16) saec. VIII, fol. 21V–42R; vgl. Codices Latini antiquiores ed. by E. A. Lowe, X no. 1452. Ausgabe von B. Bischoff zu erwarten; vorläufige Mitteilungen von demselben in Sacris Erudiri VI (1954) 248 und Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 33 (1958) 14 ff. = ders., Mittelalterliche Studien I (Stuttgart 1966) S. 282 ff.

[78] Keil, Grammatici latini VI (Leipzig 1874) p. 187.

[79] Die früher angenommene Datierung ins 9. Jahrhundert – vgl. Roger, Ausg. S. IX ff. und Manitius I 527 – wird ähnlich wie bei dem Donatkommentar im Ambros. L 22 sup. (oben S. 198) durch eine altirische Glosse berichtigt; vgl. R. Thurneysen, Zeitschrift f. celtische Philologie 21 (1929) 280–284, jetzt auch B. Löfstedt, Ausgabe S. 50 f.

[80] *Erant ibidem eo tempore multi nobilium simul et mediocrium de gente Anglorum, qui tempore Finani et Colmani episcoporum, relicta insula patria, vel divinae lectionis vel continentioris vitae gratia illo secesserant. Et quidam quidem mox se monasticae conversationi fideliter mancipaverunt, alii magis circueundo per cellas magistrorum lectioni operam dare gaudebant; quos omnes Scotti libentissime suscipientes, victum eis cotidianum sine pretio, libros quoque ad legendum, et magisterium gratuitum praebere curabant.* Beda, Hist. eccl. III 27 (p. 192 Plummer).

zehnte ging die kulturelle Vorrangstellung auf die Angelsachsen über. Es war um dieselbe Zeit, da auf der Pyrenäenhalbinsel die Blüte der lateinischen Kultur zu welken begann.

Als in den sechziger Jahren des 6. Jahrhunderts der ältere Columba auf der Insel Hy sich niederließ, war das der Anfang einer Missionsbewegung, die vom Norden her die britische Insel erfaßte, auf der das seit dem 3. Jahrhundert verbreitete Christentum durch den Einfall der Angeln und Sachsen weitgehend vernichtet worden war. Der irischen Mission vom Norden her, deren Zentren Hy und Lindisfarne waren, kam vom Süden her die römische entgegen. Gregor der Große hatte sie 596 eingeleitet; durchgeführt wurde sie von dem römischen Benediktiner Augustinus, der als Bischof seinen Sitz in Canterbury nahm, und dessen Gefährten. Auf der Synode von Whitby 664 vereinigten sich die beiden Missionsrichtungen, die Iren nahmen die römische Osterfestrechnung, Taufritus, Tonsur usw. an. Damit war die kirchliche Einheit hergestellt, dem irischen Einfluß Einhalt geboten, wenngleich manche Gewohnheiten noch bis in die Zeit der normannischen Eroberung weiterlebten. Wenige Jahre nach der Synode von Whitby sandte Papst Vitalian den aus Tarsos in Kilikien stammenden Mönch Theodor als Erzbischof nach England, mit ihm den aus Nordafrika gebürtigen, in der Nähe von Neapel lebenden Benediktiner Hadrian. Theodor residierte von 669 bis zu seinem Tode 690 in Canterbury. De facto der erste Primas der englischen Kirche, ordnete er das gesamte Kirchenwesen in Recht und Disziplin, Festkalender und Liturgie; darüber hinaus aber förderte er als ein in der griechischen Wissenschaft gebildeter Mann kraftvoll Schule und wissenschaftliche Studien. Hadrian, der die Abtei St. Peter und Paul in Canterbury übernahm, war in all den Jahren der Regierung Theodors dessen treuer Helfer und selbst als Lehrer tätig. An der wohlwollenden Haltung aufgeschlossener Könige fanden solche Bemühungen den äußeren Rückhalt. Denkt man an die weitergehenden Folgen, die das Wirken jener Männer für den geistigen Aufstieg Englands hatte, so erscheint es nicht als eine Verklärung der Vergangenheit, wenn ein halbes Jahrhundert später Beda der Ehrwürdige urteilt, seit dem Eindringen der Angeln in Britannien habe das Land keine so glückliche Zeit erlebt: *neque umquam prorsus, ex quo Britanniam petiere Angli, feliciora fuere tempora*[81].

Die eigentümliche Situation jener Jahrzehnte, da der kulturelle Vorrang von den Iren auf die Angelsachsen überging, spiegelt sich im Leben des ersten angelsächsischen Schriftstellers, der in der lateinischen Literatur hervortrat: des A l d h e l m v o n M a l m e s b u r y.

[81] Beda, Hist. eccl. IV 2 (p. 205 Plummer).

Aldhelm stammte aus dem königlichen Geschlecht von Essex. Geboren wohl um 639, kam er zunächst mit irischer Bildung in Berührung: er empfing den ersten Unterricht bei dem Iren Mailduf (Maildubh), der an der Stätte des später nach ihm benannten Malmesbury Schüler um sich sammelte, die sich zu einer monastischen Gemeinschaft zusammenschlossen. Bald nach 670 ging Aldhelm nach Canterbury in die Schule Hadrians; dort vor allem scheint er die Grundlagen seiner umfassenden Bildung und bewundernswerten Literaturkenntnis erworben zu haben. Wenn freilich Beda berichtet, in Canterbury seien auch griechische Studien gepflegt worden, so findet solches durch Aldhelm wenigstens keine direkte Bestätigung. Im Jahre 675, nach Maildubhs Tod, wurde Aldhelm Abt in Malmesbury, dessen Schule unter seiner Regierung zu hohem Ansehen gelangte. In den neunziger Jahren reiste er nach Rom. 705 zum Bischof der neu errichteten Diözese Shereborne erhoben, behielt er doch weiterhin die Leitung von Malmesbury und der von ihm selbst gegründeten Klöster bei bis zu seinem Tod im Jahre 709.

Aldhelm ist nicht nur als Mönch und Abt, der es mit seinen Aufgaben sehr ernst nahm, eine hervorragende Erscheinung, er war auch ein Mann von umfassender Bildung und dazu ein Mensch, dem das Lehren im Blute lag. Lehrhaft ist denn auch zum großen Teil der Charakter seiner literarischen Werke.

De metris et enigmatibus ac pedum regulis lautet der vollständige Titel von Aldhelms Erstlingswerk, das kurz auch als *Epistula ad Acircium* zitiert ward. Acircius ist König Aldfrid von Northumbrien[82] (685–705), Aldhelms Freund und wahrscheinlich geistlicher Sohn, ein Mann, der von Iren gebildet war und, wo immer sein Name fällt, als besonders gelehrt gerühmt wird. Ihm widmete Aldhelm das Werk, das weder inhaltlich noch formal eine Einheit darstellt und vermutlich nicht von vornherein nach einem der endgültigen Fassung entsprechenden Plan angelegt ist. Den Kern bildet eine vielleicht zuerst verfaßte Sammlung von hundert R ä t s e l n, die inmitten einer Metrik steht. Eingeleitet wird das Ganze von einer ausführlichen Erörterung der mystischen Bedeutung der Siebenzahl im Alten und Neuen Testament sowie bei den profanantiken Schriftstellern. Die Zusammenstellung erscheint wunderlich und entbehrt nicht der Künstelei, auch wenn Aldhelm selbst erklärt, welche Absicht er mit seinem Buch verfolgt (cap. V.): Um die alte Freundschaft aufzufrischen, wolle er dem König *aliqua metrorum munuscula*, ein kleines poetisches Geschenk darbringen, eben die Rätsel. Sie sollten gleichsam eine Vor-

[82] Der Name Acircius erklärt sich wohl als gelehrte Spielerei für *aquilonalis*, d. h. hier „northumbrisch“ oder „Northumbrier“: *a circio = ab aquilone*, (vgl. *circius uuestnorduui⟨n⟩d* Gloss. V 354, 72); so in der Widmung: *Accircio aquilonalis imperii sceptra gubernanti.*

übung darstellen für anspruchsvollere Versuche. Da nun in den Rätseln auch verschiedene Arten von Hexametern verwendet seien, sollten diese eigens erläutert werden. Allerdings beschränkt sich Aldhelm dann nicht auf die Behandlung des Hexameters, sondern bietet eine vollständige Darstellung der Metrik. Sie beruht auf verschiedenen spätantiken Grammatiken, ohne sich einer bestimmten Autorität enger anzuschließen. Von den zahlreichen Beispielen, die Aldhelm zur Erklärung der einzelnen Erscheinungen anführt, sind zumindest die aus christlichen Dichtern nicht den ihm vorliegenden Lehrbüchern der Metrik entnommen; sie zeigen eine wahrhaft staunenswerte Belesenheit. Hinsichtlich der Darbietung des Stoffes wie der sprachlichen Formulierung gehört das Werk zum Klarsten und leichtest Faßlichen von allem, was Aldhelm geschrieben hat.

Dichtung war im Kreise Aldhelms und für die Angelsachsen überhaupt noch etwas ganz Ungewöhnliches. Caedmon, der erste ihrer Poeten, dem Verse in der Muttersprache gelangen, ein ehemaliger Bauernknecht, der eben zur Zeit Aldhelms als Laienbruder im Kloster Shereshalh (Whitby) lebte, hatte die Verskunst, wie man sich erzählte, im Traum von einem Engel empfangen[83]. Aldhelm wird die Grundlagen bei Hadrian in Canterbury gelernt haben; daß dort auch Metrik gelehrt wurde, wird uns ausdrücklich bezeugt[84]. Aldhelms Werk ist trotzdem eine hervorragende Leistung, das beste Lehrbuch der Metrik seit der Spätantike. Nichts aber vermöchte den ungewöhnlichen Kulturwillen des Mannes deutlicher zu erweisen, als daß er als der erste seines Volkes, der mit lateinischer Dichtung in nähere Berührung kam, ehe er an andere literarische Arbeiten dachte, ein Handbuch der poetischen Technik verfaßte und gerade dieses Buch dem König widmete.

Die Anregung zu den 100 Rätseln, die Aldhelm in das Lehrbuch der Metrik einfügte, verdankt er der Rätselsammlung des vielleicht im 5. Jahrhundert in Afrika lebenden Symphosius, die u. a. im codex Salmasianus der Anthologie erhalten ist; ferner beruft sich Aldhelm auf die Rätsel des *Aristoteles philosophorum acerrimus*. Bei den letzteren handelt es sich um Prosarätsel, die unter den Namen des Aristoteles geraten waren; man findet solche z. B. in den Kollektaneen des Sedulius im 9. Jahrhundert[85]. Auch die vielleicht im 7. Jahrhundert in Oberitalien entstandenen sogenannten Berner Rätsel[86] — so bezeichnet nach der überliefernden Handschrift Bern 611, in der sie als 'Aenigmata Tullii' erscheinen — dürfte Aldhelm gekannt haben. Das eigentliche Vorbild aber war doch

[83] Beda, Hist. eccl. IV 22 (24) (p. 259 Plummer).
[84] Beda, Hist. eccl. IV 2 (p. 204 Plummer).
[85] J. Klein, Über eine Handschrift des Nikolaus von Cues (1866) S. 101; V. Rose, Aristoteles pseudepigraphus 201; S. Hellmann, Sedulius Scottus S. 98.
[86] Hrsg. von K. Strecker, MGH Poet. IV 2, 732–759.

Symphosius, dessen Sammlung ebenfalls 100 Rätsel umfaßt. Aldhelm ordnete die seinen nach der Zahl der Verse in Gruppen von Tetrasticha, Pentasticha, Hexasticha usw. Die Gegenstände nimmt er aus dem Naturreich, namentlich aus der Tierwelt, wählt aber auch Werkzeuge und Gebrauchsgegenstände der verschiedensten Art sowie einzelne Abstrakta. Gerade die Realien haben Beachtung gefunden als älteste Zeugnisse für die Kulturgeschichte der Angelsachsen. Einige der Rätsel haben ausgesprochen christlichen Charakter, auch finden sich solche auf Grund von Tiersagen, die in späteren mittelalterlichen Bestiarien wiederkehren. Was ihre literarische Eigenart betrifft, so unterscheiden sie sich doch recht deutlich von ihrem Vorbild Symphosius. Wenn auch beide Autoren, Symphosius wie Aldhelm, die Gegenstände der Rätsel personifiziert in der Ich-Form sprechen lassen und ihre Eigenschaften nennen, so deutet der spätantike Dichter in durchweg nur drei Hexametern die Eigenschaften und Tätigkeiten der zu ratenden Dinge an, oft scherzhaft-spielerisch und geistreich-witzig, während der Angelsachse eine in der Regel ernsthafte, manchmal poetisch gehobene Beschreibung gibt, nicht selten viel zu ausführlich und nicht ohne schulmeisterliche Pedanterie. So geht, von etlichen wohlgelungenen und recht ansprechenden Ausnahmen abgesehen, der eigentliche Rätselcharakter weithin verloren, und vom Witz bleibt so gut wie gar nichts übrig. Es mindert durchaus nicht Aldhelms Bedeutung, wenn ihm nicht dieselbe epigrammatische Pointierung gelingt wie einem Dichter inmitten der kulturgesättigten und traditionsbeladenen und -getragenen geistigen Welt der Spätantike, und es steht auch nicht fest, ob Aldhelm überhaupt solches angestrebt hat. Als literarisches Faktum jedenfalls ist festzustellen: das vom antiken Vorbild angeregte Rätsel ist bei Aldhelm im Grunde nichts anderes als eine in poetische Form gebrachte Beschreibung einzelner Gegenstände.

Nach dem Vorgang Aldhelms haben auch andere Angelsachsen sich mit der Rätseldichtung beschäftigt; sie wurde in der Folgezeit zu einem gerade für die Angelsachsen charakteristischen Genos. So schuf der aus Mercien stammende Tatwine, nachmals Erzbischof von Canterbury (731 bis 734), von dem uns auch eine lateinische Grammatik erhalten ist, eine Sammlung von vierzig hexametrischen Rätseln, die außer verschiedenen Gegenständen des täglichen Lebens auch abstrakte Stoffe behandeln. Tatwines Rätsel wurden zum Teil benützt von seinem Zeitgenossen Hwaetberct, der den Ordensnamen Eusebius führte und seit 716 Abt von Wearmouth war. Das einzige, was wir von ihm kennen, ist eben die Sammlung von Rätseln, sechzig an der Zahl. Auch Winfrid-Bonifatius, von dem später zu handeln ist, steht in dieser Tradition der Rätseldichtung.

Doch zurück zu Aldhelm. Lehrhaften Inhalt wie die Epistula ad Acir-

cium hat auch sein zweites Werk, das umfangreiche Buch *de virginitate*. Es ist einer Äbtissin Hildelitha und den Nonnen ihres Klosters gewidmet. Der Autor beginnt mit einem Lobpreis ihrer Tugenden, vergleicht das Leben der Nonnen mit dem Ringkampf der „Gymnosophisten“, wie er sagt, bei den olympischen Spielen, rühmt aber auch das geistige Streben der Ordensfrauen, ihren Bildungseifer und ihre Studien, indem er sie mit den fleißigen Bienen vergleicht, die von überall her Honig sammeln. (Die Partie ist interessant im Hinblick auf die literarischen Studien in den Frauenklöstern Englands im späten 7. Jahrhundert.) Über allen anderen Vorzügen aber steht die Tugend der Jungfräulichkeit: sie bildet den eigentlichen Gegenstand des Werkes. Dieses gerät indessen weder in die Bahn einer trockenen Abhandlung über die Tugend und ihren Wert noch ergeht sich der Autor, wie der Anfang vermuten ließe, in weiteren Lobpreisungen. Aldhelm schreibt nicht als Moraltheologe; ihm geht es vielmehr darum, die Nonnen in der Bewahrung der Jungfräulichkeit zu bestärken, sie in der Übung der Tugenden zu ermutigen. Der erfahrene Lehrer weiß, daß nichts eindringlicher belehrt und leichter zur Nachahmung anregt als das Beispiel. So stellt er das Ideal der Jungfräulichkeit dar an einer Fülle von Beispielen jungfräulichen Lebens. Diese Beispiele geben ihm die heiligen Männer und Frauen des Alten und Neuen Testamentes sowie der Kirchengeschichte. Unter ihnen erscheinen auch die Schwestern Chionia, Irene und Agape, in deren Kerker der lüsterne Richter Dulcitius des Nachts einzudringen versucht, wobei er jedoch so mit Blindheit geschlagen wird, daß er in die Küche gerät und anstelle der Mädchen die rußigen Töpfe umarmt und am andern Morgen von den Dienern für ein Gespenst gehalten wird. Das ist die Geschichte, die später Hrotsvith von Gandersheim in ihrem Dulcitius dramatisch gestaltet hat, freilich ohne Aldhelm zu kennen.

Das Ganze besteht sonach im wesentlichen aus einer Sammlung von Heiligenlegenden. Aldhelm hat sie zum Teil verschiedenen einzelnen Heiligenviten nacherzählt, daneben aber auch Sammlungen benützt wie die Vitae patrum oder die Kirchengeschichte des Rufin von Aquileia.

Entsprechend der Ankündigung im letzten Kapitel, das sich noch einmal an Hildelithas Nonnen wendet, er wolle, wenn das Werk Gefallen finde, die Tugend der Jungfräulichkeit auch in Versen besingen, stellt Aldhelm der Prosa ein Gedicht *de virginitate* an die Seite. Dieses umfaßt etwa 2900 Hexameter, die von einer mit Akrostichon und Telestichon versehenen Anrufung des göttlichen Beistandes und der Fürsprache Mariens eingeleitet werden, und stellt im großen und ganzen eine metrische Bearbeitung der Prosa dar. Aber während die als Beispiele angeführten Legenden, von wenigen Ausnahmen abgesehen, dieselben sind wie in der Prosafassung, hat eine inhaltliche Weiterentwicklung insofern stattgefunden, als Aldhelm die Einordnung der virginitas in das Schema der christlichen Tugenden stärker betont. Die einleitenden Gedanken über die Tugenden im allgemeinen werden nämlich nach der Erzählung der Legenden in einem Abschnitt von 459 Versen noch einmal aufgenommen, der den Kampf der acht Hauptlaster gegen die Tugenden behandelt. Das Vorbild für diese Darstellung bot die Psychomachie des Prudentius. Im Mittelalter (und auch noch in den älteren Druckausgaben) hat man diesen Teil, in dem die Jungfräulichkeit zusammen mit den anderen Tugenden im Kampf gegen die Laster auftritt, vielfach als ein selbständiges Buch mit dem Titel *de octo vitiis principalibus* vom Gesamtwerk abgetrennt.

Die Anregung zur Versbearbeitung geht wohl auf das Beispiel des Sedulius zurück, der allerdings zuerst das Carmen paschale geschrieben und dann die Prosafassung hergestellt hatte. Dem Grundgedanken, bestimmte Tugenden an Heiligenleben zu exemplifizieren, hatte zuerst Gregor von Tours in der Vita patrum literarische Gestalt gegeben[87]. Aber Aldhelm geht, ohne das Werk Gregors zu kennen, doch einen kräftigen Schritt weiter als jener und gelangt in durchaus selbständiger Weise zu einer Komposition von bemerkenswerter Geschlossenheit, die er in der Versbearbeitung in einen noch weiteren Rahmen spannt.

Außer den genannten Werken besitzen wir von Aldhelm eine Anzahl hexametrischer Gedichte auf Kirchen und Altäre. Der Umfang (z. B. c. 3: 85 Verse) und wenigstens zum Teil auch der Inhalt zeigen, daß es sich nicht um Inschriften handelt, sondern um Gedichte, die am Tag der Weihe vorgetragen wurden[88].

Von Aldhelms Korrespondenz haben sich noch dreizehn Briefe, einige davon vollständig, erhalten. Bildungsgeschichtlich interessant ist der oft zitierte fünfte Brief, in dem Aldhelm einen nicht näher bekannten Ehfrid ermahnt, er möge die Kenntnisse in Grammatik, Geometrie und Bibelauslegung, die er während seines sechsjährigen Studienaufenthaltes in Irland erworben habe, nunmehr seinen britischen Landsleuten als Lehrer vermitteln; förderhin brauche ja kein Engländer mehr nach Irland zu reisen, um dort zu studieren, nachdem Theodor und Hadrian in Canterbury eine Schule errichtet hätten, die mehr zu bieten habe als die Iren. Daß Letzteres doch nicht nur scherzhaft gemeint war, wie Aldhelm höflicherweise dem Engländer versicherte, ergibt sich aus seiner sonstigen Einschätzung der Schule von Canterbury. In einem andern Brief (epist. VI) ist er selbst es, an den sich ein unbekannter Ire wendet mit der Bitte, Aldhelm möge ihn als Schüler annehmen.

Über Stil und Sprache Aldhelms läßt sich nicht allgemein urteilen;

[87] Siehe oben S. 134.
[88] Vgl. z. B. c. III 42.

denn seine Dichtung weist ganz andere Merkmale auf als seine Prosa. Seine Verse sind zumeist korrekt, klar und vergleichsweise einfach gebaut; im übrigen scheinen sie so wenig Charakteristisches zu enthalten, daß es schwer fiele, sie von denen anderer frühmittelalterlicher Dichter zu unterscheiden. Dagegen könnte man, wie man es gelegentlich getan hat, seinen Prosastil als barock bezeichnen: Aldhelm beherrscht die lateinische Sprache, verfügt über einen reichen Wortschatz und bedient sich gern seltener, zumal griechischer oder gräzisierender Vokabeln sowie (besonders häufig in epist. V an Ehfrid) solcher der Hisperica famina. Er liebt die Abundanz, umschreibt einfache Begriffe durch komplizierte Wendungen mit Hilfe entlegener Wörter, so daß der Eindruck absichtlicher Dunkelheit des Ausdrucks entsteht; er neigt zu weitgespannten Perioden, die zwar nicht eigentlich syntaktisch kompliziert gebaut und im allgemeinen wohldurchdacht sind, aber durch die Länge der Sätze und der Kola unübersichtlich wirken. Er sucht das Ungewöhnliche und Gewählte, und seine Prosa stellt an die Aufmerksamkeit des Lesers hohe Ansprüche; doch ist die Zahl der Kunstmittel, deren er sich bedient, geringer als der erste Eindruck vermuten läßt. Der erste Schriftsteller der Angelsachsen schreibt manieriert; aber er hat Stil. Für verschiedene angelsächsische Schriftsteller — es dürfte sich um eine bestimmte Schulrichtung handeln — scheint Aldhelms Stilideal vorbildlich geworden zu sein; einen Nachfolger, der ihn erreicht hätte, hat er nicht gefunden.

Als Gelehrter wurde Aldhelm bald von seinem großen Landsmann Beda überholt und in den Schatten gestellt. Immerhin hat man seine Werke, zumal das Gedicht De virginitate, in karolingischer und ottonischer Zeit oft kopiert und benützt, auch auf dem Kontinent; im 11. und 12. Jahrhundert beschränkt sich seine Nachwirkung fast ganz auf England und englische Schriftsteller.

Von Aldhelms Schülern hat Aethelwald, wahrscheinlich der spätere König von Mercien (716 bis 757), uns einige mehr bezeichnende als bedeutende Gedichte hinterlassen. Am besten und ansprechendsten von diesen ist das *Carmen de transmarini itineris peregrinatione.* Es beschreibt in paarweise (meist zweisilbig) gereimten Achtsilblern (steigend) die Reise dreier junger Angelsachsen — darunter zwei Brüder — nach Rom. Dort stirbt einer der Brüder; die beiden anderen Gefährten kehren in die Heimat zurück, reich versehen sowohl mit Reliquien als auch mit Büchern. Aethelwalds Gedichte, wiewohl ohne Poesie und schülerhaft, verdienen insofern einige Beachtung, als sie dieselbe gesuchte Ausdrucksweise, das gleiche Haschen nach ausgefallenen Worten und Wendungen verraten, das man in Aldhelms Prosa beobachtet, somit dessen stilistische Eigenart als ein Stilideal der Zeit oder wenigstens seines Kreises bezeugen.

Um die Zeit, da Aldhelm als Bischof in Malmesbury wirkte, lebte in dem northumbrischen Kloster Jarrow ein junger Mönch, der als einer der größten Gelehrten des Mittelalters in die Geschichte eingehen sollte: Beda Venerabilis.

Geboren im Jahre 672/673 in Northumbrien, kam Beda im Alter von sieben Jahren als Oblate in das northumbrische Kloster Wearmouth, das damals noch unter Leitung seines Gründers Benedict Biscop stand. Benedict Biscop, ein northumbrischer Adeliger, war Mönch in Lérins gewesen und hatte Theodor und Hadrian nach England begleitet. So wuchs Beda von frühester Jugend an in einer Umwelt auf, deren geistige Tradition die günstigsten Voraussetzungen für seine wissenschaftliche Entwicklung bot. Später siedelte er in das mit Wearmouth als Doppelkloster verbundene Jarrow über, wo er, ein stiller und bescheidener Mensch, das Idealbild eines Mönches, sein weiteres Leben verbrachte. Spätere mittelalterliche Legende weiß zu berichten, daß er auch nach Rom gekommen sei; doch fehlt dafür jede glaubwürdige Bezeugung. Im Jahre 735 ist Beda gestorben. Den Namen des Ehrwürdigen, Venerabilis, sonst als Titel höheren Geistlichen vorbehalten, hat ihm schon das frühe Mittelalter als bleibenden Ehrennamen zuerkannt. Klar und schlicht wie sein Lebensweg war sein Charakter, sein Denken, waren seine Werke und seine Sprache. Nichts vermag ihn besser zu charakterisieren als die Worte, mit denen der Sechzigjährige selbst am Ende seines großen Geschichtswerkes den Inhalt seines Lebens beschreibt: *omnem meditandis scripturis operam dedi, atque inter observantiam disciplinae regularis et cotidianam cantandi in ecclesia curam semper aut discere aut docere aut scribere dulce habui.*

In seinem Schrifttum erscheint uns Beda vor allem als Gelehrter von achtunggebietender Vielseitigkeit und umfassender Kenntnis. Er war kein spekulativer Denker, der die Zeitgenossen mit der Originalität seiner Ideen überraschte; kein tiefsinniger Grübler, der sich und andere mit ungelösten Fragen quälte; er war aber auch nicht der Typ des vorwiegend sammelnden und das überkommene Wissensgut ausbreitenden Gelehrten vom Schlag eines Isidor von Sevilla. Fern von allem Glanz und jedem Haschen nach Effekt abhold, ein fleißiger, unermüdlicher Arbeiter, hat er in fester Bindung an die Tradition der Väter doch immer nachgedacht über die Gegenstände, mit denen er sich befaßte, und das Gelesene selbständig und mit gesunder Kritik verarbeitet.

Das umfangreiche Verzeichnis seiner Werke, das er dem kurzen autobiographischen Rückblick am Ende seiner Kirchengeschichte Englands beigab, reicht bis zum Jahr 731 und ist auf jeden Fall unvollständig; wir wissen, daß Beda bis zuletzt, bis unmittelbar vor seinem Tod, schriftstellerisch tätig war. Erhalten hat sich nahezu das gesamte literarische Werk. Es umfaßt Schriften zur Grammatik, zu den Naturwissenschaften, zur

Geographie, Chronologie, Historiographie, Hagiographie, Theologie, insbesondere Exegese, dazu Briefe und Gedichte: mit andern Worten nahezu alle Gebiete, mit denen sich ein Gelehrter jener Zeit beschäftigen konnte.

Trotzdem wäre es verfehlt, Beda ob seiner Vielseitigkeit etwa den Polyhistoren oder den Enzyklopädisten zuzurechnen. In seltener Eindeutigkeit steht in der Mitte seines gelehrten Schaffens das Theologische und überhaupt Geistliche, auch dann, wenn die Gegenstände selbst in andere Richtung zu weisen scheinen. Die Bestimmtheit der Hinordnung all der vielen Dinge auf eine Mitte ist nächst Bedas persönlicher Haltung wohl vornehmlich bewirkt von jener „römischen" Bildungstradition, die durch Theodor und Hadrian nach England verpflanzt, von Benedict Biscop seiner Gründung Wearmouth-Jarrow vermittelt worden war, und vielleicht ist unter dem Wenigen, was wir vom Unterricht dieser Männer tatsächlich greifen können, eben die Systematik des Bildungsganges und der Wissenschaftsordnung — zum Unterschied von der in vielem von Zufälligkeiten abhängigen und oft etwas diffus wirkenden irischen Gelehrsamkeit — das Wertvollste und, wie sich noch zeigen wird, Folgenreichste gewesen. Die Rangordnung der Disziplinen drückt sich unter anderm aus in Bedas Verhältnis zur älteren Literatur. Während Aldhelm — ungeachtet seiner Verpflichtung gegenüber der Schule von Canterbury und schon auf Grund seines eigenen Bildungsweges, aber auch der historischen Situation — doch noch stärker unter dem Eindruck der nach Vielwissen strebenden irischen Bildung stand und die Früchte seiner Belesenheit in der antiken Literatur wie in der christlichen unterschiedslos austeilt, haben sich für den jüngeren Beda, der von vornherein in einer anderen, einheitlicheren geistigen Umwelt aufwuchs, die Dinge geklärt: wenn er gleich neben den älteren christlichen Schriftstellern wohl auch eine Anzahl profanantiker Autoren, darunter Dichter wie Vergil, Ovid, Persius, Lucan nennt, wobei er des öfteren aus zweiter Hand zitiert, so bezeichnet er doch in seinem Lukas-Kommentar (zu 15, 16) die weltlichen Wissenschaften und die Dichtung des heidnischen Altertums als die Schoten, welche die Schweine fressen.

Die Chronologie steht nur für einen Teil der Werke fest und auch da in der Regel nur als eine relative. Es empfiehlt sich daher eine Betrachtung nach Sachgebieten, wobei die Zahl der Werke zu einer Auswahl des Wesentlichen und Charakteristischen zwingt.

Der grundlegenden Disziplin der G r a m m a t i k und der mit ihr verbundenen Gebiete widmete Beda drei Schriften, die für den Unterricht bestimmt waren und weithin auf spätantiken Lehrbüchern beruhen. Das Schriftchen *de orthographia* handelt von der Orthographie eigentlich am wenigsten. Es ist ein nach dem Alphabet der Anfangsbuchstaben geordnetes Glossar, das gängige Wörter verzeichnet und ihre Bedeutung erklärt, Unregelmäßigkeiten der Flexion und des Genus angibt, oft auch über die

Casusrektion informiert, manchmal das entsprechende griechische Wort anführt und nur vereinzelt auf die Schreibung hinweist; gelegentlich werden Belege aus Vergil, Sallust und anderen antiken Autoren zitiert.

Die Schrift *de metrica ratione*, ein Handbuch der Verslehre, behandelt in herkömmlicher Weise und auf der Grundlage spätantiker Metriken und Grammatiken die Laute und Silben und andere Elemente der Metrik, die Versfüße, dann den Hexameter und Pentameter in ziemlicher Breite, darauf die lyrischen Versmaße, wie sie namentlich Prudentius gebraucht hatte. Dies alles war auch schon von älteren Metrikern und zuletzt noch von Aldhelm gelehrt worden. In zweifacher Weise aber geht Beda über seine Vorgänger hinaus: einmal, indem er nach Behandlung der metrischen Versformen auch auf die rhythmische Dichtung zu sprechen kommt; als Beispiel führt er die ambrosianische Strophe als Nachbildung des iambischen Dimeters und die nach dem Muster des trochäischen Dimeters gebildete Form des *Apparebit repentina dies magna Domini* an. So knapp die Behandlung dieser Formen auch geraten ist, die Rhythmik als das der mittelalterlichen Dichtkunst eigentümliche Prinzip hat damit doch zum erstenmal neben der antikisierenden, d. h. gelehrten (quantitierenden) Metrik den festen und legitimen Platz, den sie in der praktischen Übung der Dichtkunst längst einnahm, auch in der Theorie der poetischen Technik erhalten. Das zweite, womit Beda über seine Vorgänger hinausgeht, ist die bewußte und entschiedene Verchristlichung der Verslehre. Unter den Beispielen, die er anführt, erscheinen nur ausnahmsweise Verse aus Vergil und (je einer) aus Lucan und dem Metriker Terentianus Maurus, die übrigen entnimmt er, die profanantiken Belege der jeweils benützten Quelle ersetzend, christlichen Dichtern bis herab zu Venantius Fortunatus, und berücksichtigt auch in der Darstellung metrischer Besonderheiten christliche Dichtungen[89]. Daß diese in der Folgezeit neben den antiken Autoritäten zu „Klassikern" der Schule auch in formaler Hinsicht werden konnten, ist im wesentlichen auf Bedas Metrik zurückzuführen. Es geht in die gleiche Richtung, wenn er in dem aus der Schulgrammatik des Diomedes (4. Jahrhundert) entnommenen Schlußkapitel über die Genera

---

[89] Ein Beispiel für dieses Verfahren (die Quelle ist hier daneben gesetzt;

Beda p. 232, 1 Keil: (syllaba) est longa permissu poetico in hoc: frondea ficus erat in robore nullum, quod genus syllabae inter longas vel omnino refugiendum vel parcissime usurpandum est. unde et in recentioribus poetis non facile eius invenies exemplum, quamvis et apud Virgilium non rarissimum, apud Homerum vero frequentissimum reperiatur.

Mall. Theodor. p. 587, 13 Keil: brevis syllaba ... pro longa ponitur, ut omnia vincit amor, et nos cedamus amori. quod genus syllabae inter longas vel omnino refugiendum vel parcissime usurpandum est, quamvis et apud Vergilium non rarissimum, apud Homerum vero frequentissimum reperiatur.

der Dichtkunst den antiken Beispielen solche aus der Bibel (vielfach eingeführt mit der Bemerkung *apud nos)* zur Seite stellt. Die Metrik Bedas fand seit der Karolingerzeit starke Verbreitung auf dem Kontinent und hielt sich bis ins späte Mittelalter.

Dem Gegenstande nach mit der Metrik eng verbunden und in der handschriftlichen Überlieferung häufig mit ihr vereinigt, mitunter als zweites Buch gezählt, ist die Schrift *de schematibus et tropis (sacrae scripturae).* Sie bietet eine Einführung in die Lehre von den Tropen und Figuren auf Grund der spätantiken Rhetorik, deren Kunstformen mit Beispielen aus der Bibel erläutert werden. Bedas Absicht war indessen nicht die Vermittlung der antiken Theorie, er versuchte vielmehr, wie er ausdrücklich bemerkt, darzulegen, daß die Heilige Schrift nicht nur an Ehrwürdigkeit und innerem Wert alle anderen Bücher übertreffe, sondern auch in ihrer sprachlichen Form der profanen Literatur an Alter und Mustergültigkeit vorangehe. Als Lehrbuch eines Teils der Rhetorik und Hilfsmittel zum tieferen sprachlichen Verständnis der Bibel wurde die Schrift ähnlich wie die Metrik ein vielgebrauchtes Schulbuch.

Die drei soeben behandelten Schulbücher stehen wohl am Anfang der schriftstellerischen Arbeiten Bedas; de metrica ratione und de schematibus et tropis mögen etwa 701/702 geschrieben sein, die Orthographie eher noch ein wenig früher, wenn man die noch etwas unausgegorene Darstellungsweise zur Datierung heranziehen darf.

Von den naturwissenschaftlichen Werken ist das erste wohl auch schon zu Anfang des 8. Jahrhunderts entstanden, vor 706, das Buch *de natura rerum.* In 51 Kapiteln bietet es einen knappen Abriß der Kosmologie. Ausgehend von dem verschiedenartigen Wirken Gottes, von der Entstehung der Welt und der Definition des Kosmos handelt der Verfasser nacheinander von den Elementen, vom Firmament, den Sphären, den Gestirnen, ihren Bahnen und ihrer Ordnung, von Tierkreis, Milchstraße, Größe und Bahn der Sonne und des Mondes, von Sonnen- und Mondfinsternis, Kometen, Winden, Donner und Blitz, Regenbogen, Wolken und anderen Himmelserscheinungen, von Ebbe und Flut (aestus oceani, cap. XXXIX), vom Meer und dem Salzwasser, spricht dann vom Roten Meer, vom Nil und seinen periodischen Überschwemmungen, vom Weltmeer und von der Gestalt der Erde — wobei nicht recht klar wird, ob er sie sich als Scheibe *(orbis)* oder als Kugel *(globus)* vorstellt —, von ihren Zonen, von der Länge des Schattens, den der Gnomon wirft, von Erdbeben, vom Vulkan Ätna und von den Erdteilen. Als stoffliche Grundlage benützt Beda das Buch Isidors De natura rerum, aber er ordnet die Gegenstände anders und bietet Ergänzungen aus der Naturgeschichte des älteren Plinius und anderen. Der reiche und vielseitige Inhalt verschaffte dem Werk hohes Ansehen. Seit dem frühen 9. Jahrhundert verbreitete es

sich über den ganzen Kontinent, und erst als in der Zeit der Hochscholastik durch Zufuhr neuen Stoffes und Veränderungen der Methode auch die Naturwissenschaften kräftigen Auftrieb erfuhren, wurde Bedas Buch de natura rerum aus seiner führenden Stellung verdrängt.

Die erwähnte Benützung des Plinius ist übrigens recht interessant. Es waren zuerst die Angelsachsen, die sich näher mit der Naturalis historia des älteren Plinius beschäftigten. Eine wichtige Rolle spielt da eine große Enzyklopädie vornehmlich astronomisch-komputistischen Inhalts, die, unter starker Heranziehung des Plinius, im 8. Jahrhundert in einem northumbrischen Kloster entstanden zu sein scheint, dann aufs Festland kam und um die Mitte des 9. Jahrhunderts in Auxerre, Fleury und anderen Stätten Frankreichs auftaucht; sie zeichnet sich durch eine besonders reine Überlieferung aus[90]. Beda selbst freilich lag jene Enzyklopädie noch nicht vor, er hat allem Anschein nach einen vollständigen (oder vollständigeren) Plinius-Text benützt.

Hinsichtlich der Abfassungszeit steht dem Buch de natura rerum die kleine Schrift *de temporibus* nahe, die im Jahre 703 entstanden ist. Sie behandelt in dem in 16 Kapitel gegliederten theoretischen Teil die Grundbegriffe der Chronologie: Tag, Woche, Monat, Jahr, Sonnwende, Tag- und Nachtgleiche, Schaltjahr, Mondzyklus und die sechs Weltalter. Hauptquelle für diesen Abschnitt ist Isidor, dazu fügt Beda Ergänzungen wiederum aus Plinius sowie aus dem Kommentar des Macrobius zum Somnium Scipionis Ciceros. Dem theoretischen Hauptteil folgt, in sechs Kapitel geliedert, eine ganz knappe Zusammenstellung der wichtigsten Ereignisse der Weltgeschichte, hauptsächlich auf Grund der sogenannten kleineren Chronik Isidors (d. h. derjenigen, die ins fünfte Buch der Etymologiae eingeschoben ist). Die Chronik, also der zweite Teil der Schrift de temporibus, wurde im Mittelalter vielfach weggelassen und erscheint gelegentlich als selbständiger Abriß der Weltgeschichte in knappster Form; sie wird heute zumeist als *Chronica minora* bezeichnet.

Dem Wunsch von Schülern und Mitbrüdern folgend, denen die Schrift De temporibus zu knapp erschien, behandelte Beda denselben Gegenstand später noch einmal in dem größeren Werk *de temporum ratione,* das er im Jahr 725 seinem Abt Hwaetberht (Eusebius) widmete. Es gliedert sich wie die kleine Schrift in eine Darstellung der Lehre von der Zeitrechnung und eine Chronik. Der erste Teil beginnt mit einem Kapitel über das Fingerrechnen, *de loquela digitorum,* eine ihrem Ursprung nach nicht hinlänglich geklärte Zeichensprache, die vermutlich weniger dem Rechnen selbst als

[90] Zu dieser Enzyklopädie: Rück, Auszüge aus der Naturgeschichte des Plinius, (Progr.) München 1888; G. Kauffmann, De Hygini memoria etc. Breslau 1888; L. Traube, Neues Archiv 18 (1893) 87 ff. = ders., Vorlesungen und Abhandlungen III (München 1918) S. 141 f.

der Einprägung der Zahlen diente; sie ist zum Muster für eine Zeichensprache geworden, die man in den Klöstern gern gebrauchte, um sich ohne Bruch des Silentiums zu verständigen. Im übrigen ist die Grundlage des ersten Teiles das entsprechende Stück der Schrift de temporibus, ergänzt durch einschlägige Partien aus dem Buche De natura rerum; darüber hinaus hat Beda die Schriften des Dionysius Exiguus, den Calculus Victorii und was ihm sonst an komputistischer Literatur erreichbar war, herangezogen. Indem er auch auf die griechische, römische, ägyptische und hebräische Zeitrechnung einging, schuf er das bisher umfassendste Handbuch der Chronologie. Abgeschlossen wird der erste Teil durch eine Ostertafel.

Die den zweiten Teil bildende Weltchronik — heute zumeist als *Chronica maiora* bezeichnet — berichtet die wichtigsten Ereignisse der Weltgeschichte bis zum Jahre 725 unter Zugrundelegung des von Augustinus geschaffenen, von Isidor übernommenen Schemas der sechs Weltalter; doch geht Beda insofern über Isidor hinaus, als er eine siebente aetas als Ruhepause der Verstorbenen vom Tode Abels an bis zur Auferstehung parallel zu den anderen Weltaltern verlaufen läßt und ferner, von Augustinus angeregt, die ewige Seligkeit als octava aetas anschließt. Das chronologische Gerüst bilden die Jahre von der Erschaffung der Welt an, wobei Beda jedoch anders als seine Vorgänger nicht die Zählung der Septuaginta übernimmt, sondern die Berechnungen nach der *hebraica veritas* vornimmt, deren Kenntnis ihm durch Hieronymus vermittelt war. Der abweichende Ansatz der Dauer der Weltalter wie auch der Zeit der Geburt Christi, der sich daraus ergab, hat schon im 8. Jahrhundert, aber auch später gelegentlich Widerspruch erfahren. Hauptquelle ist natürlich die Weltchronik des Eusebius in der Bearbeitung des Hieronymus, dazu kommt die Chronik des Prosper aus dem 5. Jahrhundert, die des in Konstantinopel schreibenden Marcellinus comes aus der Zeit Justinians I. und die des gallischen Bischofs Marius von Avenches aus dem späteren 6. Jahrhundert; ferner hat Beda Auszüge aus der römischen Geschichte des Eutropius, der Kirchengeschichte des Rufinus, aus Orosius, für die britische Geschichte aus Gildas und anderen eingearbeitet. Wie im theoretischen Teil erweist er auch hier mit der wohlüberlegten Auswahl seinen kritischen Sinn.

Die chronologisch-komputistischen Schriften Bedas, insbesondere das größere Werk de temporum ratione, ziehen gleichsam den Schlußstrich unter den Osterstreit und die mit ihm zusammenhängende Literatur, und vielleicht hat Beda durch nichts so stark auf die Folgezeit gewirkt wie eben durch diese Arbeiten. Sie erst haben der dionysischen Zeitrechnung endgültig zum Siege verholfen. Gegen 800 auf dem Kontinent bekannt geworden und sich rasch in der ganzen lateinischen Welt verbreitend, wurde der Computus des Beda für mehr als ein halbes Jahrtausend das

Handbuch der Zeitrechnung, das nirgends fehlen durfte. Auch die größere Chronik am Ende von de temporum ratione, die man häufig als selbständiges Werk für sich kopierte, gelangte zu größtem Ansehen; kaum einer der späteren Chronisten und Geschichtschreiber, der sich mit der hier behandelten Zeit befaßte, ist an ihr vorübergegangen, ohne sie zu benützen; erst im 13. Jahrhundert geht ihr Einfluß zurück.

Wohl in den ersten Jahren des 8. Jahrhunderts, vielleicht um 702/703[91], verfaßte Beda eine kleinere Schrift zur biblisch-kirchlichen Geographie, das Büchlein *de locis sanctis*. Der Autor, der sein Heimatkloster kaum verlassen hat, schöpft seine Kenntnis durchweg aus der Literatur. Als Hauptquelle bediente er sich des Arculfus, das heißt der Schrift Adamnans de locis sanctis; daneben benützte er das Buch de situ Hierusalem eines Unbekannten, den man früher mit dem im 2. Viertel des 5. Jahrhunderts wirkenden Bischof Eucherius von Lyon identifiziert hat, und die lateinische Bearbeitung des „Jüdischen Krieges" des Josephus Flavius, den sogenannten Hegesippus. Adamnans Darstellung empfand er als zu umständlich und diffus (*lacinioso sermone*, schreibt er im Schlußkapitel); sein eigener Reiseführer ist so gestrafft, daß er trotz der Ergänzungen kaum ein Drittel des Umfanges von Adamnans Buch beansprucht. Beda neigte damals überhaupt zur Kürze (man denke an die kleine Schrift de temporibus, die in dieselbe Zeit gehört); später scheute er sich nicht, einige Kapitel aus dem einst gerügten Arculfus wörtlich in seine Kirchengeschichte Englands (V 16) einzurücken. — Das Buch de locis sanctis war im frühen Mittelalter nicht eben häufig, fand jedoch im 12. und 13. Jahrhundert, als der Osten stärker ins Blickfeld rückte, viel Beachtung.

Wer heutzutage von Beda spricht, denkt gewöhnlich zuerst an die große Kirchengeschichte Englands. Aber Beda ist nicht von vornherein Historiker gewesen. Was ihn zur Geschichtschreibung führte, waren auf der einen Seite die chronologisch-komputistischen Lehrbücher mit ihren Weltchroniken, auf der andern Seite aber die Beschäftigung mit einem Gebiet, das dem geistlich gesinnten Manne zunächst wohl näherlag: der Hagiographie.

Die Literatur der Heiligenleben begann in England — wenn man von Aldhelm, der hinsichtlich des Hagiographischen in etwa doch eine Sonderstellung einnimmt, absieht — erst in der Zeit Bedas. Den Anfang machte Northumbrien: hier verfaßte um 700 ein Mönch von Lindisfarne die gleich noch einmal zu nennende Vita Cuthberti; in Ripon schrieb bald nach 710 der von Beda als erster Lehrer des Kirchengesangs gerühmte Aeddi mit dem Beinamen Stephanus das Leben des Bischofs Wil-

[91] M. L. W. Laistner, Bedae Venerabilis expositio actuum apostolorum et retractio, Cambridge, Mass. 1939, p. XXXVII n. 2 und derselbe, Handlist p. 83.

frid von York († 709/710); ein Mönch von Wearmouth stellte nach 716 das Leben seines Abtes Ceolfrid dar; im gleichen Jahrzehnt entstand — vielleicht in Whitby — die älteste *Vita Gregorii (Magni),* und um 721 verfaßte der Mönch F e l i x v o n W e a r m o u t h das Leben des vom Abenteurer zum Einsiedler gewordenen Guthlac von Crowland.

Bedas hagiographische Arbeiten unterscheiden sich von all den genannten insofern, als bei ihm, zunächst wenigstens, eindeutig das formale Interesse im Vordergrund steht.

Zumeist handelt es sich um stilistische Bearbeitungen älterer Werke. Eine solche ist die verschollene *Vita et passio Anastasii* gewesen, die Leidensgeschichte eines im Jahre 625 gestorbenen persischen Märtyrers, die nur in schlechter Übersetzung aus dem Griechischen vorlag[92]. Auch die in einigen wenigen Handschriften erhaltene *Vita sancti Felicis* ist Bearbeitung eines älteren Textes, und zwar die Prosafassung von vier Gedichten des Paulinus von Nola aus dem 4. Jahrhundert, Gedichten, die von persönlicher Verehrung für den Heiligen getragen, wohl einige Episoden aus dessen Leben poetisch reizvoll behandelten, aber von vornherein nicht in eigentlich biographisch-historischer Absicht geschrieben waren.

Zweimal beschäftigte sich Beda literarisch mit dem Leben und Wirken des heiligen Cuthbert, der als Mönch und Einsiedler, als Bischof und dann wieder als Anachoret zuletzt in Lindisfarne gelebt hatte († 687) und als Wundertäter Britanniens verehrt wurde. Noch vor 705[93] verfaßte Beda die *Vita Cuthberti metrica,* ein Gedicht von etwa 1050 Hexametern, das man ein hagiographisches Epos nennen könnte. Es ist im wesentlichen eine Versifizierung der erst wenige Jahre zuvor entstandenen Cuthbertvita des Mönches von Lindisfarne, dem es vor allem auf die Erzählung von Wundern angekommen war. Nur einige wenige Wundergeschichten hat Beda neu hinzugefügt und durch Weglassung von Namen, die sich nicht im Versmaß unterbringen ließen, dem Ganzen etwas vom lokalen Kolorit genommen. Indem er der Vita des vielverehrten Heiligen die höchste Form des sprachlichen Kunstwerkes zu geben suchte, schuf er für Britannien gleichsam ein Gegenstück zum hagiographischen Hauptwerk des Venantius Fortunatus, der mit seiner Vita sancti Martini dem Lebensbild des gallischen Nationalheiligen poetische Gestalt verliehen hatte. Sei es nun, daß ihn das bisher auf hagiographischem Gebiet von ihm geübte Verfahren der nur stilistischen Bearbeitung nicht befriedigte, sei es, daß Abt Eadfrid von Lindisfarne, ein Nachfolger Cuthberts, konkrete Wünsche äußerte: als Beda auf Veranlassung eben jenes Eadfrid den Gegen-

[92] Beda, Hist. eccl. 5,24 p. 359 Plummer *Librum vitae et passionis sancti Anastasii male de Greco translatum et peius a quodam inperito emendatum.*

[93] König Aldfrid von Northumbrien († 705) wird in cap. 21 als noch lebend genannt, vgl. Plummer I p. CXLVI.

stand in einer *Vita Cuthberti* in Prosa noch einmal behandelte, was vor 721 — dem Todesjahr Eadfrids — geschehen sein muß, benützte er zwar wiederum die Vita des Anonymus Lindisfarnensis, bemühte sich jedoch, unter Heranziehung aller ihm erreichbarer Nachrichten ein vollständiges Lebensbild zu entwerfen. Daß er dabei nach möglichst zuverlässiger Berichterstattung strebte, sagt er selbst: er legte das Konzept einigen Mönchen von Lindisfarne vor, die Cuthbert noch erlebt hatten, brachte nach ihren Angaben Korrekturen an und unterwarf schließlich die revidierte Fassung noch einmal dem Urteil der Lehrer und Senioren des Cuthbertklosters. Trotz dieser Bemühungen oder vielleicht gerade deswegen ist der historische Wert der Vita kaum größer als der der anonymen, ihr Charakter ist durchaus hagiographisch, das Wunderbare wird von Anfang an in die Darstellung hineingenommen, und die einzelnen Begebenheiten werden hagiographisch interpretiert: Beim Spiel, wo Cuthbert immer der erste und lebhafteste ist, prophezeit ein dreijähriges Kind dem Achtjährigen, er werde dereinst Bischof werden; eine Geschwulst am Bein Cuthberts mit nachfolgender Lähmung wird von einem Engel geheilt wie der blinde Tobias vom Erzengel Raphael; Cuthbert sieht die Seele des Bischofs Aidan von Engeln in den Himmel getragen und dergleichen. Die schildernden und erzählenden Partien treten im Verhältnis zur anonymen Lindisfarner Vita stärker hervor, etwa in der Darstellung des Einsiedlerlebens.

Immerhin hatte Beda mit der zweiten Vita Cuthberti den Weg zur „historischen" Hagiographie eingeschlagen. Dürfte eine gradlinige Entwicklung zur Geschichtschreibung selbst angenommen werden, so wäre als nächster Schritt die *Vita beatorum abbatum Benedicti, Ceolfridi, Eosterwini, Sigfridi atque Hwaetberthi* (kurz auch *Historia abbatum* genannt) anzusehen, von der nur soviel feststeht, daß sie nach 716, dem Jahr der Wahl Hwaetberths zum Abt, entstanden ist[94].

Das Werk verbindet die Biographien der Äbte von Wearmouth und Jarrow mit der Geschichte dieser Klöster, angefangen von der Gründung von Wearmouth durch Benedict Biscop bis zum Jahr 716. Die Männer, deren Leben und Wirken beschrieben wird, waren Bedas eigene Äbte und zum Teil seine Erzieher, er berichtet also aus bester Kenntnis. Am interessantesten ist das Leben Benedict Biscops, das besonders ausführlich

[94] Daß Beda möglicherweise nur deshalb nicht mehr über 716 hinaus berichtete, weil er Bedenken hatte, über den regierenden (und ihn überlebenden) Hwaetberht zu schreiben, hat schon Plummer I p. CXLVIII bemerkt; ein Einwand gegen den Ansatz der Hist. abb. n a c h der prosaischen Cuthbertvita ließe sich allein auf Grund des Abbrechens der ersteren im Jahr 716 nicht führen, sowenig andererseits die von Beda selbst (HE 5, 24) gewählte Abfolge, der die hier vorgeschlagene entspricht, als Stütze für den etwa späteren Ansatz der Hist. abb. herangezogen werden darf.

berichtet wird. Da erfährt man unter anderem von seinen Bemühungen um den Aufbau und die Ausstattung des neugegründeten Klosters, liest, wie Benedict Biscop aus Gallien Maurer und Glaser kommen läßt, welch letztere dann ihr bis dahin in Britannien unbekanntes Handwerk dort einführen, man hört von seinen wiederholten Romreisen, von denen er immer wieder Geschenke mitbringt: Reliquien, ganze Bilderzyklen für die Kirche und das Kloster[95], seidene Gewänder als Tauschobjekt zum Erwerb von Landbesitz für das Kloster, aber auch Bücher aller Art in großer Zahl, *innumerabilium librorum omnis generis copiam* (c. 6 p. 369 Plummer)[96]; es wird von der Einführung des römischen Kirchengesangs in England berichtet durch den archicantor von St. Peter in Rom, den der Papst eigens zu diesem Zweck mit Benedict nach England sendet, und dergleichen. Im allgemeinen steht die Klostergeschichte im Vordergrund, aber sie wird dargestellt im Wirken der Äbte, und diese werden vornehmlich durch ihre Tätigkeit charakterisiert, eigentlich biographische Partien wirken als Einfügung. Völlig aufgegeben ist das hagiographische Element.

Somit war der letzte Schritt zur Geschichtschreibung getan. Bevor jedoch Beda an sein großes historisches Werk herantrat oder vielleicht auch, während er bereits damit beschäftigt war, ist er noch einmal auf hagiographischem Gebiete tätig geworden. Wahrscheinlich nach 725 und sicher vor 731[97] verfaßte er sein *Martyrologium.* Martyrologien sind ursprünglich Kalender gewesen, die für die einzelnen Kirchen zum praktischen Gebrauch die jeweiligen Feste verzeichnen. Das älteste abendländische Martyrologium ist das sogenannte Martyrologium Hieronymianum, das auf der Grundlage des römischen Festkalenders mit Ergänzungen aus einem orientalischen, einem karthagischen und anderen Festkalendern um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Oberitalien angelegt und später fälschlich mit dem Namen des Hieronymus verbunden wurde. Es führt in der Reihenfolge der Kalendertage, beginnend am 25. Dezember, die Namen der einzelnen Heiligen, Ort des Todes oder Begräbnisses, wichtigste Kultstätten, Reliquientranslationen und dergleichen in knappster Form auf. Erhalten hat es sich nur in mehreren frühmittelalterlichen Be-

[95] Inhalt und Anbringung der Bilder – offenbar Tafelgemälde – wird im einzelnen angegeben, cap. 6 p. 369 Plummer (fünfte Romreise) und c. 9 p. 373 Plummer (sechste Romreise).

[96] Ein überlieferungsgeschichtlich sehr wichtiges Faktum. Vermutlich handelt es sich zum größten Teil um Bücher aus der Lateranbibliothek; darunter mögen sich auch solche befunden haben, die aus der Bibliothek Cassiodors in Vivarium stammten (vgl. oben S. 42) wie die Vorlage des Codex Amiatinus, der ältesten Handschrift der biblischen Vulgata, vgl. hiezu jetzt B. Fischer, Bibelausgaben des frühen Mittelalters. In: La Bibbia nell'alto medioevo. Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, settimana X. Spoleto 1963, S. 558–561.

[97] H. Quentin, Les martyrologes historiques du moyen âge. Paris 1908, S. 87 f. und 108.

arbeitungen. Es war das Interesse des gelehrten Historikers, das Beda veranlaßte, die dürftigen Angaben der ihm vorliegenden Fassung — sie stand der von Echternach, der Gründung Wilfrids von York, am nächsten — durch Aufnahme weiterer hagiographischer Notizen über die einzelnen Heiligen zu ergänzen. Als Quellen dienten ihm Passionen und Viten, aber auch ein Werk wie die Kirchengeschichte des Rufinus. Damit war als neuer Typ das sogenannte historische Martyrologium geschaffen, ein Genos, dem eine sehr lange Nachwirkung beschieden war. Vor allem im 9. Jahrhundert entstanden nach dem Vorbild und zum Teil als Bearbeitung des bedanischen Werkes eine Reihe von historischen Martyrologien. Um die Mitte des 11. Jahrhunderts kam das Genos zu einem vorläufigen Ende; aber als nach dem Konzil von Trient ein Römisches Martyrologium bearbeitet werden sollte, knüpfte man wieder an die mittelalterlichen an.

Die Historia abbatum bildet in ihrer Zwischenstellung zwischen Klostergeschichte und Biographie die unmittelbare Vorstufe zu Bedas berühmtestem und reifstem Werk, der *Historia ecclesiastica gentis Anglorum.* Die Anregung zu dem Werk hatte Abt Albinus von Canterbury gegeben. Es wurde im Jahr 731 abgeschlossen und gliedert sich in fünf Bücher.

Antiker Tradition folgend, stellt Beda an den Anfang eine Beschreibung des Schauplatzes: er beginnt mit einem Blick auf die geographischen Verhältnisse der britischen Inseln, schildert die Natur des Landes und spricht von seiner Bevölkerung, wobei er sich zum Teil auf Plinius, Solinus, Orosius und Gildas stützt. In der eigentlichen historischen Darstellung ist zwar kein strenges Einteilungsprinzip befolgt, doch läßt sich das Bestreben erkennen, die einzelnen Bücher mit einem wichtigeren Ereignis zu beginnen oder zu schließen. So bietet Buch I zunächst (cap. 2—22) einen Überblick über die Geschichte Britanniens von der Landung Cäsars bis ins spätere 6. Jahrhundert, wobei auch die Anfänge des Christentums auf der Insel berichtet werden, und behandelt sodann (c. 23—24) die erste römische Mission unter Augustinus von Canterbury. Mit dem Tode Gregors des Großen setzt Buch II ein; Beda widmet dem Papst, den er als den eigentlichen Apostel Englands betrachtet, eine relativ ausführliche Biographie, die auch die literarischen Werke Gregors berücksichtigt. Daß sich für die Abgrenzung der Bücher II und III mit der Regierung König Oswalds nur Begebenheiten boten, deren Bedeutung sich auf Northumbrien beschränkte, liegt in der Natur der Dinge; um so deutlicher hebt sich Buch IV ab, das mit der Ankunft Theodors und Hadrians beginnt und das für England so folgenreiche Wirken dieser Männer zum Hauptinhalt hat, aber auch vom literarischen Leben, über Schriftsteller wie Aldhelm und Caedmon, den ersten Dichter in angelsächsischer Sprache, berich-

tet. Am Ende des Buches steht der Tod Cuthberts des Wundertäters. Buch V führt die Darstellung bis in die Zeit Bedas, bis zum Jahr 731; den Beschluß bildet eine chronologische Tabelle, in der die wichtigsten Ereignisse mit Angabe der Jahreszahlen nach der christlichen Zeitrechnung noch einmal wiederholt werden, und der bereits erwähnte autobiographische Rückblick mit dem Verzeichnis der Schriften des Verfassers.

Das Werk hat im ganzen chronistischen Charakter und bildet weithin eine Sammlung von Einzelgeschichten ähnlich wie bei Gregor von Tours. An dessen Historiae erinnert auch der Gegenstand insofern, als es sich um die Geschichte eines Landes und Volkes handelt, und ganz ohne Zweifel ist auch bei Beda etwas wie Nationalgefühl vorhanden. Gleichwohl schreibt Beda, soviel er von der politischen und Kulturgeschichte bringen mag, nicht Volksgeschichte, sondern die Geschichte der Kirche im Rahmen seines Volkes. Dafür gab es kein unmittelbares Vorbild, wie denn Kirchengeschichte überhaupt seit den Tagen Cassiodors nicht mehr gepflegt worden war. Daß ein Autor von der Belesenheit Bedas dennoch sich an bestimmten Mustern orientierte, wird von vornherein anzunehmen sein. Da er die Historia tripartita offenbar nicht kannte, wird man an die von ihm mehrfach erwähnte Kirchengeschichte des Eusebius in der Bearbeitung des Rufinus von Aquileja zu denken haben.

In dem Widmungsbrief an König Ceolwulf von Northumbrien, dem Beda das Werk überreichte, gibt er Rechenschaft über seine Quellen und seine Arbeitsweise. Die angesehensten und gebildetsten Vertreter der Geistlichkeit in England, aus Canterbury, aus London, aus Wessex und Essex haben ihn unterstützt und mit Hilfsmitteln versorgt, ihm teils mündliche teils briefliche Auskünfte erteilt und urkundliches Material beschafft; einer von ihnen, ein Londoner Geistlicher namens Nothelm, machte für ihn gelegentlich einer Romreise sogar Abschriften aus dem päpstlichen Archiv. Beda nennt seine Gewährsmänner, weist auf ihre Glaubwürdigkeit hin, beispielsweise indem er seinen Berichterstatter für Canterbury, den Abt Albinus, als Schüler Theodors und Hadrians bezeichnet, und er gibt Rechenschaft über die Art der Berichte, die man ihm zukommen ließ. Außer den durch andere vermittelten Nachrichten, Urkunden und Briefen und dem, was er aus eigenem Erleben über Northumbrien wußte, benützte er für die ältere Zeit natürlich literarische Quellen, vor allem den Orosius, die römische Geschichte des Eutropius, die Chronik des Prosper und den Liber pontificalis, aber auch Heiligenleben hat er herangezogen. Neuartig fürs Mittelalter ist seine Art der Quellenbenützung: Beda kompiliert nicht, sondern verarbeitet seine Quellen und spricht immer seine eigene Sprache. Wichtige Dokumente aber, Briefe und Urkunden, rückt er in vollem Umfang oder in Auszügen w ö r t l i c h in seine Darstellung ein.

Gewiß konnte er aus der von ihm gelesenen Literatur Anregungen für solch ein Verfahren empfangen: für das Einrücken von Urkunden etwa bei Eusebius-Rufinus, womit ein Anschluß an den „Vater der Kirchengeschichte“ hergestellt wäre; das Berufen auf glaubwürdige Zeugen, zuweilen unter Anführung der Namen, trifft man auch in der hagiographischen Literatur nicht selten an. Die Gründlichkeit und Sorgfalt aber, mit der Beda solche Anregungen aufgegriffen und verwertet hat, ist doch letztlich seinem durch und durch wissenschaftlichen Geist und Gewissen entsprungen.

Dem Streben nach Objektivität und treuer Berichterstattung, das sich in der von ihm befolgten Arbeitsweise spiegelt, entspricht der Ton der Darstellung. Beda schreibt nicht, als handle er von Dingen, die ihm ferne lägen, die es zu berichten gälte, ohne daß sie ihn berührten. Er schreibt die Geschichte seines Landes, seiner englischen Heimat, und die Liebe zu ihr, ja der Stolz auf sie schwingt an all den Stellen hörbar mit, wo von glückhaften Ereignissen und Entwicklungen zu reden ist. Ganz anders aber als bei Gregor von Tours werden persönliche Empfindungen und Meinungen gebändigt und der strengen Forderung der Sachlichkeit unterworfen. Ruhig und abgeklärt, in fast verhaltenem Tone fließt die Darstellung dahin, ohne jedoch der Akzente zu entbehren, und sie ist in eine Sprache gekleidet, deren selbstverständliche Gewandtheit den Vergleich mit den besten spätantiken Autoren nicht zu scheuen braucht, im zuchtvoll sparsamen Gebrauch stilistischer Kunstmittel aber geradezu klassischen Rang erreicht.

In dem erwähnten Widmungsbrief an Ceolwulf spricht Beda auch seine Ansicht über die Geschichtschreibung und die Motive, die ihn bei der Abfassung seines Werkes geleitet haben, kurz, aber eindeutig aus. Die Geschichte soll nicht nur Kenntnisse vermitteln, sie soll belehren, sittlich belehren. Erzählt sie von den guten Taten guter Menschen, so regt sie zur Nachahmung des Guten an; wo sie die schlechten Taten böser Menschen berichtet, veranlaßt sie den frommen und gottesfürchtigen Hörer oder Leser, das Schlechte zu meiden und nun erst recht das zu tun, was er für richtig und Gottes würdig erkennt: *Sive enim historia de bonis bona referat, ad imitandum bonum auditor sollicitus instigatur; seu mala commemoret de pravis, nihilominus religiosus ac pius auditor sive lector devitando quod noxium est ac perversum, ipse sollertius ad exsequenda ea, quae bona ac Deo digna esse cognoverit, accenditur.* Für Beda also kommt der Geschichtschreibung dieselbe Aufgabe zu und sie hat denselben Sinn wie die Hagiographie: Erbauung und sittliche Belehrung. Seine, des Historikers, Aufgabe aber ist die einfache und unverfälschte Darstellung der Wahrheit, die getreue Wiedergabe der Überlieferung; das ist die *vera lex historiae,* wie er am Ende des Widmungsbriefes sagt.

So rundet sich der Kreis, und die erste Kirchengeschichte seit Jahrhunderten, eine Kirchengeschichte, die zugleich Landes- und Volksgeschichte ist, fügt sich bruchlos ein in das Lebenswerk des northumbrischen Mönchsgelehrten, der seine literarische Tätigkeit mit Schulbüchern und der formalen Bearbeitung von Heiligenleben begann und mit der größten historiographischen Leistung des frühen Mittelalters krönte.

Zeitgenossen und Nachwelt wußten dies Werk zu schätzen. Die Historia ecclesiastica gentis Anglorum liegt heute in einer größeren Zahl von Handschriften vor als irgendein anderes Werk Bedas. Frühzeitig wurde sie auf dem Festland bekannt, man hat sie das ganze Mittelalter hindurch immer wieder abgeschrieben, fast ebenso oft aus allen Büchern einzelne in sich geschlossene Abschnitte herausgenommen, die dann wiederum verbreitet wurden, und noch der modernen Geschichtswissenschaft ist Bedas Werk die weitaus reichhaltigste und zuverlässigste Quelle für die Kenntnis der frühen Geschichte Englands.

Aller Wertschätzung der Historia ecclesiastica zum Trotz galt Beda dem Mittelalter doch in erster Linie als Theologe. Schon seit der Karolingerzeit, mit andern Worten seitdem seine Werke auf dem Kontinent Eingang fanden, rechnete man ihn zu den „Klassikern der Exegese" und zitierte ihn als Autorität wie einen der Kirchenväter. Dies Urteil mag in der Tat, auch wenn wir heutzutage in seiner Kirchengeschichte einen Höhepunkt der mittelalterlichen Historiographie sehen, nicht nur dem vorherrschenden Zug seines Schrifttums, sondern auch den eigenen Intentionen Bedas besser entsprechen als die moderne Sehweise; denn sowohl in Bedas Leben wie in seinem literarischen Gesamtwerk nimmt die Theologie den breitesten Raum ein.

Die theologischen Schriften — nach den Lehrbüchern zur Grammatik und Rhetorik, dem naturwissenschaftlichen Werk, dem Handbuch der biblisch-kirchlichen Geographie, den Arbeiten zur Chronologie, dem hagiographischen und historischen Schrifttum die sechste Gruppe seiner Werke — umfassen eine stattliche Zahl von Bibelkommentaren sowie zwei Bücher Homilien. Beda ist also in erster Linie Exeget gewesen — wie denn die frühmittelalterliche Theologie überhaupt zum größten Teil in der Exegese aufging — und er war der größte Schriftausleger der abendländischen Kirche seit der Väterzeit. In Kommentaren zu zahlreichen biblischen Büchern und Erläuterungsschriften zu ausgewählten Gegenständen behandelte er insgesamt etwa ein Drittel des Alten und fast die Hälfte des Neuen Testamentes.

Bedas erster Bibelkommentar sind wahrscheinlich die drei Bücher *in apocalypsin sancti Johannis* gewesen, die er zwischen 703 und 709 seinem Mitbruder Hwaetberht, dem späteren Abt, widmete. Schon in dieser frühen Arbeit offenbart sich die ausgedehnte Belesenheit des Verfassers in

der patristischen Literatur. Das Werk war bis ins 12. Jahrhundert sehr beliebt und auch darüber hinaus nicht vergessen; in neuester Zeit hat es besonders dadurch Interesse gefunden, daß Beda den heute nur noch fragmentarisch erhaltenen Apokalypsenkommentar des Donatisten Tyconius († vor 400) benützte.

Eingehend befaßte er sich mit der Apostelgeschichte: zunächst in der früheren Periode in der *Expositio in actus apostolorum,* die bald nach 709 abgeschlossen wurde. Als er später, zwischen 725 und 731, noch einmal zu dem älteren Werk zurückkehrte, fand er manches daran auszusetzten, bearbeitete es jedoch nicht völlig neu, sondern stellte seine Ergänzungen und Berichtigungen, die sich zunächst aus dem Vergleich mit dem ihm inzwischen zugänglich gewordenen griechischen Text ergeben hatten, in einer eigenen, viel selbständigeren Schrift zusammen, die er unter ausdrücklicher Berufung auf das Vorbild Augustins *Retractatio in actus apostolorum* nannte. In der bis zum Ausgang des Mittelalters ziemlich gleichmäßig dichten Überlieferung sind beide Schriften oft miteinander verbunden. Der früheren Periode gehört sodann der *Kommentar zu den sieben Katholischen Briefen* an, mit dem Beda eine Lücke in der exegetischen Literatur füllte. Wohl aus diesem Grunde hat das Werk in der Folgezeit stärkere Verbreitung gefunden als alle anderen Bibelkommentare Bedas. Dagegen war das *Collectaneum in epistolas Pauli,* nach Bedas eigenen Worten lediglich ein Florileg aus einschlägigen Augustinus-Stellen, anscheinend nur wenig verbreitet. Um die Zeit, da Beda die Expositio actuum apostolorum dem Bischof Acca widmete, war er bereits mit dem *Kommentar zum Lukasevangelium* beschäftigt, der mit sechs Büchern noch vor 716 abgeschlossen wurde und mit dem erst etwas später entstandenen *Markuskommentar* in vier Büchern zu seinen verbreitetsten Werken gehört. Von den vier Büchern des *Kommentars zum ersten Buche Samuel* war das letzte bald nach Übernahme der Abtswürde durch Hwaetberht abgeschlossen; an dem übrigens ziemlich seltenen Werk fällt die extrem allegorische Auslegung besonders auf. Aus einer Erklärung der ersten drei Kapitel der Genesis in zwei Büchern, die zuweilen unter dem Titel *Hexameron* erscheint, erwuchs der um 720 fertiggestellte *Genesiskommentar* in vier Büchern. Während sich die beiden Fassungen gegen das Exameron des Ambrosius und die Genesiserklärungen Augustins nicht durchzusetzen vermochten, war der wohl als nächster entstandenen, drei Bücher umfassenden Schrift über die Stiftshütte, *de tabernaculo et vasis eius ac vestibus sacerdotum* (zu Exod. 24, 12—30) ein sehr beachtlicher Erfolg beschieden. Das Interesse für biblische Archäologie, freilich wiederum zum Zwecke allegorischer Ausdeutung, verbindet die genannte Schrift mit dem wohl erst gegen Ende der zwanziger Jahre verfaßten zwei Büchern *de templo Salomonis (de aedificatione templi allegoricae*

expositionis libri II). In die spätere Zeit, zwischen 725 und 731, gehören von Erklärungen zu den historischen Büchern des Alten Testamentes *in regum librum XXX quaestiones,* in denen Beda zu ausgewählten Fragen aus den vier Büchern der Könige Stellung nahm, die ihm Nothelm, sein Helfer bei der Kirchengeschichte, vorgelegt hatte, ferner die zwei Bücher *in Ezram et Neemiam,* vielleicht auch der zumal im 12. und 13. Jahrhundert sehr beliebte *Tobias-Kommentar.* Nicht zu datieren sind bisher der Kommentar *in Proverbia Salomonis* (libri III) — der letzte Abschnitt, *de muliere forti* (zu Prov. 31, 10—31), erscheint in der Überlieferung zuweilen gesondert —, das Buch *in canticum Habacuc* (zu Hab. 3) und die sieben Bücher *in Cantica canticorum.* Das letztgenannte Werk enthält im Einleitungsbuch eine Widerlegung von Äußerungen des Julian von Aeclanum[98] in dessen Hoheliedkommentar (de amore) und dem Traktat de bono constantiae, zwei Schriften, von denen sich sonst nichts erhalten hat; es folgen fünf Bücher Kommentar zum Hohenlied, den Abschluß bilden Auszüge aus Schriften Gregors des Großen.

Beda hält sich in seiner Schriftauslegung an die überlieferte kirchliche Lehre. Man könnte meinen, als Angehöriger eines von Benedict Biscop gegründeten Klosters habe er sich in der Art der Exegese an die Methode des Theodor von Tarsos gehalten, mit anderen Worten, er habe die Tradition der antiochenischen Schule fortgesetzt, der es vornehmlich auf die sachliche Erklärung der biblischen Texte ankam. Beda aber ist zutiefst davon überzeugt, daß die Worte der Heiligen Schrift nicht bloß nach ihrer vordergründig historischen Bedeutung zu verstehen seien, sondern daß ihnen ein verborgener Sinn innewohne, den es zu enthüllen gelte. Entschieden wendet er sich daher der älteren abendländischen Exegese zu und bevorzugt die allegorische Auslegung. In ihr sucht er die Erfüllung der Exegese, die allegorische Deutung ist für ihn geradezu eine Pflicht des Schriftauslegers. Unter den von ihm benützten Autoren kommt Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Gregor dem Großen der Vorrang zu; er stellt damit wohl als erster eben diese vier in den Vordergrund, die in der Folgezeit allmählich den Rang von doctores ecclesiae κατ᾽ ἐξοχήν erhielten[99]. Aber wie in der Kirchengeschichte und den anderen Werken kompiliert Beda auch als Exeget nicht kritiklos in der Weise eines Isidor; seine Bibelkommentare bilden vielmehr die Frucht eigenen Durchdenkens und kritischen Urteils, dem er immer wieder Ausdruck verleiht. Unter anderem äußert sich dieser kritische Sinn im selbständigen Eingehen auf

[98] Zur Kontroverse über die Zuweisung an Julian oder Pelagius vgl. die Lit.-Nachweise Clavis nr. 751, 752 u. 773.

[99] Die kirchenrechtliche Bestimmung der vier großen abendländischen Kirchenlehrer folgte erst viel später der praktischen Anerkennung unter Bonifaz VIII. 1283: vgl. Corpus iuris canonici ed. Friedberg II 1059.

den Text der gewöhnlich von ihm benützten Vulgata. Er zog daneben noch altlateinische, vorhieronymianische Übersetzungen heran, auf deren abweichende Lesarten er mit dem Vermerk *alia translatio* oder ähnlich hinzuweisen pflegte; für seinen Kommentar zur Apostelgeschichte ging er sogar auf den griechischen Text zurück, der ihm in einer Interlinearversion zugänglich war[100].

Eine scheinbare Äußerlichkeit, die aber im Hinblick auf die Frage von Originalität und geistigem Eigentum im Mittelalter von Interesse ist, findet sich zuerst bei Beda: er hat im Markus-Kommentar[101] die aus Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Gregor entnommenen Stellen am Rande mit Siglen bezeichnet: nicht um fremdes literarisches Eigentum zu kennzeichnen, ein Gedanke, der dem Mittelalter fremd war, aber nicht, um durch Hervorhebung des nicht von andern Übernommenen zu brillieren, was ihm persönlich fern lag, vielmehr, wie er selbst betont, um seine Treue gegenüber der traditionellen Lehre zu erweisen. In der Karolingerzeit hat man das häufig nachgeahmt[102].

Den exegetischen Werken zuzurechnen sind die zwei Bücher *Homiliae evangelii,* ein Werk der letzten Lebensjahre (730/735). Das ursprünglich fünfzig Homilien umfassende Corpus hat in der Folgezeit manche Zusätze und Umstellungen (zum Zweck der Anpassung an den liturgischen Gebrauch) erfahren. Beda folgt — mit wenigen Ausnahmen — dem Gang des Kirchenjahres, die erklärten Evangelienperikopen entsprechen im allgemeinen denen des römisch-neapolitanischen Ritus wie in dem berühmten „Cuthbert-Evangeliar" (Book of Lindisfarne)[103]. Als Frucht jahrzehntelanger exegetischer Bemühungen zeichnen sich die Homilien gegenüber den Kommentaren zum Lukas- und Markus-Evangelium durch selbständige Gedankenführung und freie Formulierungen aus.

Von den G e d i c h t e n Bedas ist offenbar nur ein Teil erhalten. Die Vita Cuthberti metrica wurde bereits behandelt. In dem mehrfach erwähnten Schriftenverzeichnis am Ende der Kirchengeschichte Englands nennt er ferner *Librum hymnorum diverso metro sive rhythmo. Librum epigrammatum heroico metro sive elegiaco.* Angeblich besaß die Bibliothek von Bury St. Edmunds im frühen 15. Jahrhundert einen Liber hym-

[100] Die Handschrift ist erhalten: Oxford, Bodl. Laud. gr. 33. Vgl. hierzu vor allem M. L. W. Laistner, Bedae Venerabilis Expositio Actuum Apostolorum et Retractatio. (Cambridge Mass. 1939) XXXIX f.

[101] E. J. Sutcliffe, Biblica 7 (1926) 428 ff.; M. L. W. Laistner, Source-marks in Bede Manuscripts: Journal of Theological Studies 34 (1933) 350 ff.

[102] Über das auf dem Weglassen der Marginalien durch spätere Abschreiber und in den Druckausgaben beruhende Fehlurteil des Plagiats siehe unten S. 334 zu Hrabanus Maurus.

[103] J. Chapman, Notes on the early history of the Vulgate Gospels, Oxford 1908, S. 66–77; G. Morin, Revue Bénédictine 8 (1891) 481 ff., 529 ff.

norum und einen Liber epigrammatum unter Bedas Namen[104]; doch ist keine der beiden Sammlungen als solche auf uns gekommen. Im Jahre 1557 veröffentlichte der damals in Köln lehrende flämische Theologe Georg Cassander eine kleine Sammlung von elf Hymnen unter Bedas Namen; die Handschrift, auf die er sich stützt, ist verloren. Einige der Hymnen Cassanders sowie vier weitere sind seither in Handschriften gefunden worden. Alle sind in iambischen Dimetern abgefaßt, von denen jeweils vier zu einer Strophe verbunden sind. Am meisten charakteristisch für Beda ist der erste: er handelt in 32 Strophen[105] *de opere sex dierum primordialium et de sex aetatibus mundi* in der Weise, daß die sechs Weltalter mit dem Sechstagewerk der Schöpfung in Parallele gesetzt werden, die siebente, auch aus Bedas Chronik bekannte aetas mit dem Tag verglichen wird, da Gott ruhte, woran sich Ausführungen über das achte Weltalter, die aetas nach dem Jüngsten Gericht, anschließen. Die Parallelisierung innerhalb des Teiles über die ersten sechs Weltalter ist auch formal durch paarweise Bindung der Strophen betont und zwar so, daß jeweils der erste Dimeter eines Strophenpaares als letzter der zweiten Strophe desselben wiederholt wird[106]. Die anderen Hymnen gelten den Hauptfesten des Kirchenjahres sowie den Festen einiger bevorzugter Heiliger. Der Hymnus *in natali Innocentium* weist dieselbe formale Eigentümlichkeit auf wie der De opere sex dierum; der Peter- und Paulshymnus ist ein Abecedar. Man tut im übrigen gut daran, Beda nicht nach seinen Hymnen zu beurteilen; denn was immer zum Lob des Gelehrten gesagt werden mag: ein großer Dichter war er nicht, seine Verse schmecken zumeist nach der Gelehrtenstube, und von Poesie spürt man wenig.

Vielleicht enthielt der Liber hymnorum auch den Hymnus auf die heilige Etheldryd, die nach zwölfjähriger Josephsehe mit dem König Egfrid von Northumbrien den Schleier nahm und das von ihr gegründete Kloster Ely bis zu ihrem Tode 679 als Äbtissin leitete. Der Hymnus, ein Abecedar von 27 epanaleptischen Distichen, ist ein Lobpreis der Jungfräulichkeit, als deren leuchtendes Vorbild aus jüngster Zeit die königliche Nonne erscheint. Beda fügte das Gedicht im Anschluß an die Behandlung des Lebens der Etheldryd in seine Kirchengeschichte ein (IV 18).

Nicht zu den Hymnen gehört ein hexametrisches Gedicht (163 Verse) *de die iudicii,* das im Mittelalter auch als *Lamentatio Bede presbiteri, de*

[104] Laistner, Handlist 122.
[105] Strophe 33 der neuesten Ausgabe ist eine allgemein liturgisch verwendete Doxologie und gehört nicht hierher.
[106] Man könnte von epanaleptischen Dimetern sprechen in Analogie zum epanaleptischen Distichon, einer Form, die im Altertum nur vereinzelt (Martial IX, 97) auftritt, im Mittelalter von Beda selbst (s. unten), von Paulus Diaconus vereinzelt, häufig aber erst im 12. Jahrhundert angewandt wird.

penis, de amaritudine presentis vite et horribili iudicii timore und ähnlich bezeichnet wurde. Die früher gelegentlich bestrittene Echtheit ist gesichert durch die zumeist fehlenden Schlußverse, die eine Widmung an Bischof Acca von Hexham enthalten[107]. Im Eingang sieht sich der Dichter draußen in der blühenden Natur, wie er im Schatten eines Baumes sitzt und über seine Sünden nachdenkt. Er beklagt seine Unbußfertigkeit, denkt an Tod und Gericht und beschreibt das Ende der Welt, die Schrecknisse des Jüngsten Tages, schildert eingehend die Strafen der Hölle und die Freuden des Himmels und schließt mit einem Gebet und einem Segenswunsch für Acca. Man spürt die fromme Gesinnung des Verfassers, erkennt, daß er älteren Dichtern manches abgesehen hat, aber gerade die Partien, die zu eigentlich poetischer Gestaltung hätten Anlaß geben können, bieten nicht viel mehr als eine mit poetischen Wendungen nur überdeckte, im Grunde aber trockene Aufzeichnung der Vorstellungen, die sich die Zeit von den letzten Dingen gebildet hatte. Neben biblischen Bildern hat vor allem das von Lactantius und Augustinus zitierte und dann im Mittelalter sehr bekannte sibyllinische Gedicht *Iudicii signum tellus sudore madescet* anregend gewirkt; für einzelne Formulierungen sind Venantius Fortunatus und andere benützt. Die Verse *de die iudicii* haben als einzige der Dichtungen Bedas eine größere Verbreitung gefunden; unmittelbare Nachwirkung ist vor allem bei karolingischen Dichtern zu beobachten.

Nur in einigen wenigen frühmittelalterlichen Handschriften bzw. nur in einer einzigen haben sich etliche Psalmengedichte Bedas erhalten: das eine, in der Überlieferung als *Soliloquium Bedae* bezeichnet, ist eine hexametrische Versifizierung von Psalm 41 *(Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum),* zwei andere sind Umformungen von Psalm 83 *(Quam dilecta tabernacula tua Domine virtutum)* in Distichen und Psalm 112 *(Laudate pueri Dominum, laudate nomen Domini)* in Hexametern. Bei ziemlich engem Anschluß an den biblischen Text sind sie korrekt gebaut, übersteigen aber kaum den Rang schulmäßiger Dichtungen. Psalmendichtung als Paraphrasierung biblischer Psalmen in der dem lateinischen Publikum vertrauten Form der Hexameter und Distichen hat wohl der aus Bordeaux stammende Paulinus, der als Bischof von Nola 431 gestorben ist, in die Literatur eingeführt; seine Psalmi sind vielleicht das unmittelbare Vorbild für Beda gewesen. Mit den ebenfalls Psalmi genannten abecedarischen Kampfliedern, die in frühchristlicher Zeit vor allem in Afrika sich einiger Beliebtheit erfreut zu haben scheinen und von denen wir nur jeweils einen von Augustinus (Psalmus contra partem Do-

[107] Sie stehen allein in der Historia regum des Simeon Dunelmensis († 1160) (Script. rerum Britannicarum 75).

nati) und von Fulgentius von Ruspe (gegen die Arianer), möglicherweise einen Nachläufer von Fortunatus (Agnoscat omne saeculum I 16, zugunsten des Bischofs Leontius von Bordeaux) kennen, haben die bedanischen nichts zu tun.

Den Psalmengedichten steht inhaltlich nahe ein metrisches Gebet Bedas (*Bedae oratio ad Deum,* 12 Distichen). Auch dafür gibt es Vorbilder aus der christlichen Spätantike, unter anderen von dem eben genannten Paulinus von Nola, und Parallelen aus dem frühen Mittelalter. Es kommt, das kann nicht nachdrücklich genug betont werden, hier wie in vergleichbaren Fällen nicht so sehr auf den literarischen oder poetischen Rang des einzelnen Denkmals an. Ein jedes von ihnen aber legt beredtes Zeugnis ab für das Werden der neuen Kultur: wie der gestaltende Geist einen Bereich des Lebens nach dem andern in seinen Äußerungen erfaßt, ihn der Unbildung, dem formlos Barbarischen entringt, ihn prägt und formt.

Es ist im Grunde nur eine antiquarische Frage, ob die letztgenannten Gedichte zum Liber hymnorum, der ja *diverso metro* abgefaßt war, gehören oder zum Liber epigrammatum, der als solcher auch nicht erhalten ist[108]. Denn gewiß hat man sich das „Buch der Epigramme" als eine Sammlung von Kleindichtung vorzustellen, wie sie Beda von Venantius Fortunatus, vielleicht auch von Eugenius von Toledo kannte. Nach allem, was wir sonst von Beda kennen, ist der Verlust wohl nicht zu schmerzlich. Die Bedeutung der Gedichte Bedas liegt nicht in ihrem poetischen Rang, sondern darin, daß sie die Wertschätzung beweisen, die der größte Gelehrte der vorkarolingischen Zeit der Kunst der Sprache beimaß.

Schließlich besitzen wir von Beda noch ein gutes halbes Dutzend B r i e f e. Fünf davon aus der Zeit vor 731 sind Briefabhandlungen und betreffen exegetische Fragen (zu *Isaias* und *de mansionibus filiorum Israhel,* an Acca gerichtet) sowie chronologisch-komputistische Gegenstände: an den Mönch Plegwin von Hexham *de sex aetatibus saeculi,* an einen nicht mehr bekannten Helmwald über das Schaltjahr *de bissexto,* inhaltlich in De temporum ratione übernommen und an Wicthede über den Ostertermin *(de aequinoctio iuxta Anatolium* von Beda selbst HE V 24 bezeichnet, auch *de paschae celebratione* zitiert). Zu den genannten Briefen kommen zwei weitere aus der Zeit nach 731. Ein besonders wertvolles Denkmal ist die *Epistola ad Ecgbertum episcopum,* ein umfangreiches Mahnschreiben, das Beda wenige Monate vor seinem Tod an seinen ehemaligen Schüler Egbert richtete, nachdem dieser Erzbischof von York geworden war. Neben persönlichen Ermahnungen an Egbert enthält der Brief vor allem Ratschläge für die Amtsführung, insbesondere in Bezug auf Kirchenzucht, Klosterwesen und wissenschaftliche Bildung des

[108] Vgl. oben S. 223 f.

Klerus, aber auch die religiöse Unterweisung der Laien, und viel ist die Rede vom Verfall der Kirche wie des geistigen Lebens in Northumbrien.

Hier wird eine Entwicklung angedeutet, die man über dem gelehrten Schrifttum Bedas nur zu leicht übersieht. Seit frühester Jugend im Kloster, war Beda in einer geistigen Atmosphäre aufgewachsen, die ihn mit den Vorgängen draußen in der Welt, in seiner northumbrischen Heimat, doch nur wenig in Verbindung brachte. Es ist wohl die Arbeit an der Kirchengeschichte Englands gewesen, die ihm den Blick öffnete auch für andere Dinge, und was er da sah, scheint ihn mit tiefer Besorgnis erfüllt zu haben. Er selbst läßt mit dem Jahr 685, da König Egfrid im Kampf gegen die Pikten fiel, den Verfall des Angelnreiches beginnen: *Ex quo tempore spes coepit et virtus regni Anglorum 'fluere retro sublapsa referri'* (HE IV 24). Bedrohung von äußeren Feinden, politische Wirren im Innern, Auflösung der eben erst gewonnenen kirchlichen Ordnung, Niedergang des monastischen Lebens an vielen Orten und andere Erscheinungen des Verfalls schienen alles bisher Erreichte zu gefährden und überschatteten, einmal erkannt, Bedas letzte Lebensjahre. In dieser Situation schrieb er den Brief an Egbert. Er selbst aber glaubte in der Not seines Volkes nicht mehr bloß für die des Lateinischen Kundigen, sondern auch für die *idiotae, 'qui propriae tantum linguae notitiam habent'*[109] wirken zu sollen, und so übertrug er in seinen letzten Lebensjahren Auszüge aus Isidor De natura rerum[110] ins Angelsächsische; die Übersetzung des Johannesevangeliums beschäftigte ihn buchstäblich noch auf dem Sterbebett.

Der Brief an Egbert ist das geistige Vermächtnis Bedas geworden. E g b e r t hat in den mehr als drei Jahrzehnten seines Episkopats (734 bis 766) viel von den Ratschlägen des Lehrers und Freundes verwirklicht. Was er selbst geschrieben hat, ist schwer zu sagen; von den unter seinem Namen gehenden Schriften stammt in der uns vorliegenden Form keine von ihm. Das sogenannte *Poenitentiale Egberti* enthält bestenfalls einige von ihm herrührende Sätze, alles übrige ist jünger (karolingisch); sehr unsicher ist die Authentizität des *Dialogus ecclesiaticae institutionis,* einer Sammlung kirchenrechtlicher Bestimmungen in der Form von Frage und Antwort, und auch das liturgiegeschichtlich interessante *Pontificale,* das mit Egberts Namen verbunden wurde, geht höchstens im Kern auf ihn zurück.

Ein Vorgang von besonderer Bedeutung aber war es, daß durch Vermittlung Egberts das geistige Erbe Bedas auf die Dom- und Klosterschule von York überging und diese in den drei Jahrzehnten seines Wirkens zum

[109] Epist. ad Egbertum 5 (p. 409 Plummer).
[110] De libro rotarum; Plummers Konjektur (p. LXXV): *lege: notarum* ist überflüssig.

führenden Bildungszentrum Englands aufstieg. Aus dieser Schule ging Alcuin hervor, der Mann, der dann als engster Berater Karls des Großen in kulturpolitischen Angelegenheiten die geistige Erneuerung auf dem Kontinent entscheidend beeinflußt und dem karolingischen Bildungswesen, welches für Jahrhunderte das europäische gewesen ist, die Richtung gewiesen hat.

Kultureller Einfluß der Angelsachsen auf den Kontinent ist schon ein Jahrhundert früher, bald nachdem durch Theodor und Hadrian die englische Kirche gefestigt worden, zu beobachten. Viele von ihnen trieb — wie die Iren, die wohl auch in diesem Falle das Vorbild waren — der Eifer, den christlichen Glauben zu verkündigen, in die Ferne, aufs Festland. Eindeutiger aber als bei den Iren, bei denen doch oft das Ideal der asketischen Heimatlosigkeit und eingeborener Wandertrieb eine wichtige Rolle spielten, stand das Missionarische im Vordergrund; auch suchten die angelsächsischen Glaubensboten von vornherein die Verbindung und Bestätigung durch Rom, erstrebten aber auch eine Förderung durch die Landesherren. Eine Folge davon war die Entstehung mehr oder minder geschlossener angelsächsischer Einflußgebiete, zum Unterschied von den zumeist weit auseinanderliegenden irischen Zentren. Es finden sich auch unter den angelsächsischen Missionaren gelehrte Männer, von denen sich der eine und andere als Schriftsteller betätigt hat. Ihre Bedeutung für die lateinische Literatur aber liegt weniger in ihren eigenen literarischen Schriften als in ihren Klostergründungen, mit denen sie Pflegestätten des geistigen Lebens schufen, die aus der Entwicklung der folgenden Jahrhunderte nicht hinwegzudenken sind.

Als erster predigte Wilfrith von York 678/679 — also um die Zeit, da Beda als Oblate dem Kloster übergeben wurde — in Friesland, aber sein und seines Nachfolgers Wikbert Erfolg war gering. Zum eigentlichen Apostel der Friesen wurde erst der Northumbrier Willibrord, ein Schüler Wilfriths; er christianisierte seit 690 den südlichen, fränkischen Teil Frieslands. 695 zum Erzbischof von Utrecht geweiht, trug er mit Echternach als wichtigstem Stützpunkt die Mission bis nach Thüringen vor, während ein Vorstoß zu den Dänen fehlschlug. An Willibrord knüpfte Winfrith an, der nachmals den Namen Bonifatius erhielt.

Winfrith stammte aus Wessex, war in den Benediktinerklöstern Exeter und Nursling erzogen und in Nursling als Leiter der Klosterschule tätig. Mit vierzig Jahren ging er in die Friesenmission (716). Nach Fehlschlagen dieses Versuches vom Papst dennoch mit der Heidenmission beauftragt (719, bei dieser Gelegenheit erhielt er den Namen Bonifatius), begab er sich nach Thüringen, darauf als Helfer Willibrords wieder nach Friesland und wirkte dann, von 722 an als Bischof, selbständig in Hessen und Thüringen. Es folgten die Jahre, die mehr der organisatorischen Festigung im kirchlichen Bereich als der eigentlichen Mission gewidmet waren, die Ernennung zum Erzbischof 732, die Reorganisation der bayerischen Kirche, dann auch der fränkischen, die Verleihung des Bistums Mainz als persönlichen Missionserzbistums. Von den zahlreichen Klöstern, die Bonifatius selbst oder seine Helfer gründeten, gewann Fulda (errichtet 744) nachmals die größte Bedeutung. Als der greise Glaubensbote im Jahre 754 in Friesland von einer Schar heidnischer Einwohner überfallen und getötet wurde, war durch Christianisierung und Vereinheitlichung der kirchlichen Organisation im nachmaligen Deutschland eine der wichtigsten Voraussetzungen für das Reich Karls des Großen und für den Bestand der lateinischen Kultur in diesem Gebiet geschaffen.

Neben der einmaligen geschichtlichen Leistung des Mannes fallen seine literarischen Arbeiten kaum ins Gewicht. Sie haben schulmäßigen Charakter oder sind direkt für die Schule bestimmt.

Aus der Lehrtätigkeit Winfrids in Nursling ist eine *lateinische Schulgrammatik* hervorgegangen, im wesentlichen eine Kompilation. Ihre Grundlage bildet die ars maior des Donat, benützt sind außerdem Servius („Sergius"), Charisius, Diomedes und Audax, auch Isidor. Aus einem formal noch recht ungeschickten Figurengedicht, das ursprünglich der Grammatik beigegeben war, jedoch nur von dieser gesondert sich erhalten hat, geht hervor, daß das Werk von einem Schüler des Winfrid namens Dudd angeregt worden war, der ihm auch bei der Arbeit half. Gewidmet ist die Grammatik einem nicht näher bekannten Sigebert; der an ihn gerichtete, ebenfalls gesondert überlieferte Widmungsbrief erinnert stilistisch an Aldhelm[111].

Auch eine *Metrik* verfaßte Winfrid als Lehrer in Nursling. Das Buch ist allem Anschein nach unvollständig erhalten. Wie bei der Grammatik handelt es sich um eine Kompilation aus spätantiken Metriken, neben denen wiederum Isidor benützt ist. Eine nähere Untersuchung steht noch aus.

Das einzige in engerem Sinn literarische Werk des Bonifatius, das wir kennen, stammt aus den Jahren der Missionsarbeit in Deutschland[112]: die *Aenigmata,* die auch unter dem Titel *de virtutibus et vitiis* erscheinen. Der Verfasser widmet sie *sorori suae;* man hat vermutet, daß es sich um Lioba, eine jüngere Verwandte des Bonifatius, die ihm in die Mission gefolgt war und seit etwa 735 das Kloster Tauberbischofsheim als Äbtissin

---

[111] Die zuerst von N. Fickermann beobachtete Zusammengehörigkeit des Figurengedichtes und der Dedicationsepistel ergibt sich aus direkten Hinweisen in der letzteren auf das Gedicht 3; vgl. die Bibliographie.

[112] Vermutlich erst aus der späteren Zeit, vgl. v. 323: *semper amavit me Germanica tellus, rustica gens hominum Sclaforum et Scythia dura.*

leitete, handeln könnte. Das Werk enthält in 388 Hexametern nach einem Widmungsgedicht zehn Rätsel über Tugenden und ebensoviele über Laster; jede Tugend und jedes Laster beschreibt, in der ersten Person redend, sich selbst. Die einzelnen Rätsel weisen akrostichischen Bau auf; die Anfangsbuchstaben ergeben die Lösung (z. B. *Caritas ait; Fides catholica; Spes fatur; Superbia loquitur; Ebrietas dicebat).* Auf diese Weise wird der Rätselcharakter zwar deutlicher betont als bei Aldhelm, dessen Vorbild unverkennbar ist; aber auch bei Bonifatius besteht — was wohl überhaupt das Charakteristikum der angelsächsischen Rätseldichtung ist — das aenigma nicht aus einer Denkaufgabe, es ist vielmehr wie bei Aldhelm eine Art der Beschreibung, deren allein die literarische Form betreffende und daher leicht durchschaubare Verschlüsselung auf der gleichen Ebene liegt wie die Verhüllung des klaren Wortsinnes durch Tropen und Figuren in der Prosa Aldhelms und derer, die seinem Stilideal folgten. Über die Beziehungen der Aenigmata Bonifatii zu den Rätseln des Tatwine und des Hwaetberct Eusebius läßt sich streiten[113].

Die unter dem Namen des Bonifatius auf uns gekommenen Predigten sind unbedeutend, ihre Echtheit nicht gesichert. Von den Missionspredigten, durch die er gewirkt hat, hat sich keine erhalten. Wir erfahren lediglich aus der Vita des Bischofs Gregor von Utrecht, die der erste Münsteraner Bischof Liudger um 800 verfaßte und in der sich vermutlich noch manches an alter Überlieferung findet, wie Bonifatius seine Predigten, mit denen er sich doch an Menschen anderer Zunge wandte, gehalten zu haben scheint. Da wird berichtet[114], wie Bonifatius, von einer Äbtissin eingeladen, den Wunsch äußert, es möge bei Tisch aus der Heiligen Schrift vorgelesen werden. Man holt den vierzehn- oder fünfzehnjährigen Gregor (eben den nachmaligen Bischof von Utrecht), der soeben die Schule verlassen hat; dieser liest einen Passus aus der Bibel vor, worauf ihn Bonifatius fragt, ob er das Gelesene auch verstanden habe. Der Knabe bejaht, vermag aber auf weiteres Fragen des Bonifatius den Inhalt des Textes nicht in der Muttersprache wiederzugeben. Darauf läßt sich der Missionar den Text noch einmal Satz für Satz deutlich vorlesen und knüpft daran seine — offensichtlich in der Volkssprache gehaltene — Auslegung.

Am wichtigsten sind seine Briefe. Sie wurden auf Grund von Konzepten, soweit solche noch vorhanden waren, nach dem Tode des Bonifatius wohl in Mainz unter seinem Nachfolger Lul gesammelt und mit den Abschriften der an Bonifatius gerichteten Briefe sowie solchen des Lul selbst zu einem Corpus von insgesamt 150 Briefen vereinigt. Kirchenpolitische, kirchenrechtliche, gelehrte und persönliche Dinge in buntem

[113] Siehe oben S. 203.
[114] Liutgeri vita Gregorii abb. Traiectensis 3 (MGH Script. XV p. 67).

Wechsel verbindend, bilden diese Briefe eine überaus reiche Quelle für die Kenntnis der Missions- und Kirchengeschichte, vermitteln aber auch, gerade weil sie der Verfasser nicht selbst redigiert und überhaupt nicht für die Veröffentlichung bestimmt hat, ein ungleich eindrucksvolleres Bild vom Leben und Wirken und der Persönlichkeit des Missionars als es die Viten zu geben vermögen. Da findet man nicht so sehr oder nicht nur den zähen, unermüdlichen Glaubensboten und großen Organisator, dessen Werk trotz aller Rückschläge Jahrhunderte geprägt hat, man erlebt auch den Menschen Bonifatius: den Eiferer, der es nicht zulassen kann, daß da ein Ire, Virgil von Salzburg, behauptet, es gebe auf der anderen Seite der Erde auch noch Menschen; den von Hemmungen und Skrupeln geplagten ehemaligen Schulmeister, der Taufen wiederholen zu müssen meint, weil ein ungebildeter Geistlicher sie *in nomine patria et filia et spiritus sancti* gespendet hat (epist. 68); und den Einsamen, der fern von der Heimat inmitten der Wildnis eines fremden Landes immer wieder die Freunde in England um Gebetshilfe bittet und vor all den Widerwärtigkeiten mitunter schier verzagen will. Von besonderem Interesse sind einige Briefe, in denen Bonifatius um Übersendung von Büchern aus der Heimat bittet; genannt werden vor allem Werke Bedas.

Der Stil der Briefe ist zumeist einfach und klar und ohne literarische Ambitionen, wie es dem Zweck entsprach; nur gelegentlich, wie in dem frühen Brief an einen jungen Freund namens Nithard, schlägt das Stilideal Aldhelms durch. Zweimal schließt Bonifatius den Brief mit einem Gedicht: einmal den eben genannten an Nithard (paarweise ein- oder zweisilbig gereimte Achtsilbler mit proparoxytonem Schluß) und noch einmal in dem ersten Brief an den neuen Papst Zacharias (Hexameter). Von seinen Korrespondenten hat Leobgyda (d. i. Lioba, Äbtissin von Tauberbischofsheim, epist. 29) einen Brief mit Hexametern, Lul (epist. 141 an eine Ungenannte) einen mit Hexametern und gereimten Achtsilblern abgeschlossen. Offenbar geht auch dieses Kunstmittel auf Aldhelm zurück, von dessen wenigen erhaltenen Briefen einer (epist. 5, an Ehfrid[115]) dieselbe Form aufweist. Sie wurde in der Karolingerzeit namentlich von Alkuin nachgeahmt.

Was Winfrid Bonifatius geschrieben und gedichtet hat, steht, die Briefe ausgenommen, am Rande seines Lebenswerkes. Sein literarischer Nachlaß wöge auch dann nicht schwer, wenn ihn das große Werk des Mannes nicht verdrängte. Aber zuweilen wird einer ein Großer der Geschichte eher wider Willen und Neigung, und es mag wohl so sein, daß uns in dem nüchternen, unermüdlich belehrenden, aber auch dürr und in den Versen hölzern wirkenden, kaum irgendwo Originalität oder geistigen Schwung ver-

[115] Siehe oben S. 205.

ratenden Schrifttum mehr von dem Menschen Winfrid begegnet als in der geschichtlichen Leistung, die seinen Namen durch die Jahrhunderte getragen hat.

Um die Zeit, da im Gefolge der bonifatianischen Mission weitere angelsächsische Schriftsteller in Deutschland tätig werden, beginnt in den Gebieten rechts des Rheins auch aus anderen Wurzeln sich literarisches Leben zu entfalten.

Fünftes Kapitel

DIE DEUTSCHEN STAMMESGEBIETE

Für die Eingliederung der nachmals deutschen Stammesgebiete in die lateinische Kultur war es von geringer Bedeutung, daß das Land bis zur Donau und zum Limes vordem zum römischen Reich gehört hatte. Die Grundlagen eines geistigen Lebens schuf auch hier erst die Christianisierung. Sie mußte im 7. Jahrhundert völlig neu begonnen werden, nachdem von der wenigstens zum Teil schon in römischer Zeit christlichen Bevölkerung der Provinzen Raetia und Noricum nur noch wenige Reste und von den alten Bistümern nicht viel mehr als der Name die Völkerwanderung überdauert hatten. Die Alemannen, seit dem Tode Theoderichs des Großen unter fränkischer Oberherrschaft, wurden nach 600 durch irische Missionare wie Columbanus und seine Gefährten dem Evangelium gewonnen. Das Werk der Bekehrung vollendete zu Anfang des 8. Jahrhunderts der aus Spanien oder dem westgotischen Teil Südgalliens stammende[1] Pirminius, der „Apostel Alemanniens". Spätestens um 720 bis 730 muß eine feste kirchliche Organisation bestanden haben. Auch nach Bayern wurde im Laufe des 7. Jahrhunderts das Christentum von Westen her vorgetragen, zuerst wohl von irischen Mönchen aus Burgund. Ihnen folgten fränkische Glaubensboten und Wanderbischöfe wie Emmeram und Rupert oder der Kelte Korbinian, die als Gründer der Bistümer Regensburg, Salzburg und Freising gelten. Seitdem im 5. Jahrhundert der Patriarch von Aquileja seine Macht über Rätien und Noricum ausgedehnt hatte, war die bayerische Kirche mit dem Patriarchat Aquileja verbunden. Die Christianisierung war im wesentlichen abgeschlossen, als Bonifatius 738/39 die Neuordnung der bayerischen Diözesen vornahm.

Die Entstehung von B i b l i o t h e k e n als Voraussetzung für den Aufbau eines lateinischen Bildungswesens ist im einzelnen schwer faßbar. Für den alemannischen Raum, dessen wichtigste Bildungsstätten im Bodenseegebiet liegen, sind die Nachrichten recht unterschiedlich. Sichere Zeugnisse für eine nennenswerte Bibliothek in St. Gallen, dem ältesten

[1] Bedenken dagegen erhob F. Beyerle, Zeitschr. f. schweizerische Geschichte 27 (1947) 129 ff., ohne Zustimmung zu finden.

der Klöster des Bodenseegebietes, hat man seit der Mitte des 8. Jahrhunderts[2]. Für die Reichenau soll bereits der Gründer Pirmin fünfzig Bücher erworben, seine Nachfolger ihm nachgeeifert haben[3]. Die Bischöfe von Konstanz — das Bistum wurde um die Mitte des 6. Jahrhunderts als Fortsetzung des Bistums Vindonissa gegründet — scheinen eine eigene Bibliothek seit etwa 750 zunächst mit Reichenauer Hilfe angelegt zu haben[4]. Um die gleiche Zeit beobachtet man auch an den bayerischen Bischofssitzen und den ältesten Klöstern die Entstehung von Bibliotheken, die mit eigenen Skriptorien verbunden waren[5]. Zuweilen werden die aus der Missionszeit herrührenden oder auf sonstigen kirchlichen Verbindungen beruhenden geistigen Beziehungen erkennbar. So liegen in den Bruchstücken von Bibelhandschriften des 5. und 6. Jahrhunderts mit vorhieronymianischen Übersetzungen vermutlich Reste von Büchern vor, die irische Missionare aus Burgund nach Bayern mitbrachten. Als Zeugnisse der Verbindung mit dem Westen, aber auch mit Oberitalien, ist eine Anzahl von Fragmenten liturgischer Texte des gallikanischen wie auch des Mailänder Ritus anzusehen. Beziehungen zu Italien werden ferner darin sichtbar, daß das Homiliar des Alanus von Farfa sein Hauptverbreitungsgebiet in Bayern fand oder daß der Mönch und spätere Abt Ambrosius Autpertus von St. Vinzenz am Volturno seinen moralisch-aszetischen Liber de conflictu virtutum et vitiorum bald nach der Mitte des 8. Jahrhunderts dem ersten Abt von Benediktbeuern, Lantfrid, widmete. Während angelsächsischer Einfluß sich vom Nordwesten her bis in die Gegend von Eichstätt erstreckte, im bayerischen Stammesgebiet aber nur schwache Spuren hinterlassen hat, gewannen hier die Iren größere Bedeutung für die Entwicklung des geistigen Lebens.

Die ältesten auf deutschem Boden entstandenen Erzeugnisse in lateinischer Sprache sind vermutlich Volksrechte gewesen: im Alemannischen der nicht datierbare, aber wohl noch vor 600 anzusetzende *Pactus* und die ins erste Drittel des 8. Jahrhunderts gehörende *Lex Alemannorum*, in Bayern die vielleicht noch ins 7. Jahrhundert zu setzende *Lex Baiuvariorum*. Als der älteste mit Namen bekannte Schriftsteller im Alemannischen könnte zu Anfang des 8. Jahrhunderts Pirminius[6] genannt werden. Sein Missionsbüchlein, der *Scarapsus* (d. i. *exscarpsus* = *excerptus* scil. *liber)* ist eine Kompilation, die im ersten Teil die Heilsgeschichte, dann die Taufe *(pactum)* und im zweiten Teil die Pflichten des christlichen Lebens behandelt, wobei unter anderm die Schrift de correctione rusticorum des Martin von Bracara benützt wird. Ein Hinweis auf die Abfassungszeit ist nicht vorhanden; doch mag Pirmin, der zunächst im westlichen Frankenreich wirkte, den Scarapsus bereits mitgebracht haben, als er seine Missionstätigkeit bei den Alemannen aufnahm.

[2] P. Lehmann, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. I. Die Bistümer Konstanz und Chur. München 1918, S. 55.
[3] Ebda. S. 222. [4] Ebda. S. 186.
[5] Näheres hierüber bei B. Bischoff, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken der Karolingerzeit. I. Leipzig 1940 (²Wiesbaden 1960).
[6] Eine andere Form des Namens ist Priminius.

In Bayern spielt um die Mitte des 8. Jahrhunderts ein Kreis gelehrter Iren eine Rolle, den man sich in der Nähe von Salzburg (Mondsee?) zu denken hat. Mit ihm hängt wohl eine Anzahl von irischen exegetischen Schriften zusammen, die man im 8. und 9. Jahrhundert in verschiedenen bayerischen Bibliotheken, zum Teil nur in solchen, antrifft; es ist nicht ausgeschlossen, daß das eine und andere dieser Werke auch hier entstand. Als Mittelpunkt jenes Kreises ist der Ire Virgil von Salzburg anzusehen. Er hatte um 742 die Heimat verlassen, war von Pippin dem Jüngeren an Herzog Odilo von Bayern empfohlen und von diesem mit der Verwaltung des vakanten Bistums Salzburg betraut worden. Nach irischer Gepflogenheit leitete er das Bistum als Abt von Sankt Peter in Salzburg, während die bischöflichen Weihefunktionen sein Landsmann und Gefährte Dub-dá-Crich (Dobdagrecus) ausübte. Die kanonische Irregularität der Bestallung Virgils sowie die von ihm vertretene Lehre von der Kugelgestalt der Erde und von den Antipoden[7] brachte ihn in Konflikt mit Bonifatius, der ihn beim Papste Zacharias verklagte. Der Papst vermied eine Entscheidung der wissenschaftlichen Frage, äußerte sich jedoch in der kirchenrechtlichen gegen Virgil. Trotzdem wurde dieser nach dem Tode des Bonifatius zum Bischof geweiht. Als solcher erwarb er sich Verdienste um die Christianisierung der slawischen Bevölkerung Kärntens, das eben erst von Herzog Tassilo erobert worden war; er starb im Jahre 784.

Aller Wahrscheinlichkeit nach in dem Kreis der Iren um Virgil entstand im dritten Viertel des 8. Jahrhunderts eine Schrift, die nachmals Isidor von Sevilla zugeschrieben wurde, der *Liber de numeris*. Der unbekannte Verfasser will die mystische Bedeutung der Zahlen erklären und stellt zu diesem Zweck mit viel Gelehrsamkeit eine Art theologischer Enzyklopädie zusammen, wobei er die einzelnen Gegenstände nach ihrer Zahl in Gruppen von eins bis acht anordnet. Hauptquellen der Kompilation sind neben der Bibel Hieronymus, Gregor der Große, Isidor, das Decretum Gelasianum und als jüngste Ambrosius Autpertus de conflictu vitiorum

[7] Sie ist nur in zweifacher Brechung aus dem Antwortschreiben des Papstes Zacharias I. vom 1. Mai 748 auf einen nicht erhaltenen Brief des Bonifatius zu entnehmen, vgl. Bonifatii et Lulli epistolae. 80 (ed. Tangl, MGH Epist. selectae I, S. 178 f.)

et virtutum; dazu kommt eine Reihe von Zitaten aus anderen patristischen Autoren, zum Teil aus zweiter Hand; auch biblische Apokryphen wie das Buch Henoch und die Acta Pilati sind benützt. Die Schrift steht im ganzen in der Tradition der irischen Exegese. Sehr häufig ist sie wohl nie gewesen, doch erstreckt sich ihre Verbreitung schon im frühen Mittelalter bis in die Loiregegend, in England erscheint sie vereinzelt noch im 13. und 14. Jahrhundert.

Daß man Virgil selbst mit dem Verfasser der Kosmographie des Aethicus hat identifizieren wollen, ist oben bereits bemerkt worden[8]. Mit mehr Recht ist auf eine andere Verbindung hinzuweisen: der irische Bischof von Salzburg stand in freundschaftlicher Beziehung zu dem ersten einem deutschen Stamm angehörenden Schriftsteller, Arbeo von Freising. Seinen Namen Arbeo hat er selbst gelegentlich latinisiert in Heres oder Cyrinus nach der Deutung des Landpflegernamens im Evangelium (Luc. 2, 2)[9]. Arbeo, der sich selbst als einen Bayern bezeichnet, stammt vermutlich aus dem Adelsgeschlecht der Huosi und wurde im ersten Drittel des 8. Jahrhunderts in Mais bei Meran geboren. Seine Ausbildung muß er wenigstens zum Teil in Oberitalien, im Langobardenreich empfangen haben. Den Bischof Ermbert von Freising nennt er seinen „Ernährer“ *(nutritor)*. In den fünfziger Jahren erscheint er als Schreiber von Urkunden und als Archipresbyter in Freising; er erhält die Abtei Scharnitz und besteigt 764/65 als dritter Nachfolger Korbinians den bischöflichen Stuhl von Freising, den er bis kurz vor seinem Tode im Jahre 783 innehat.

Als Bischof hat Arbeo viel für seine Diözese getan, auf kirchlichem Gebiete sowohl wie in wirtschaftlichen Dingen, und er besaß darüber hinaus den Blick für das Geistige. Er war es, der sich als erster Oberhirte seines Sprengels nachweislich um den systematischen Aufbau einer Dombibliothek bemühte; unter ihm tritt erstmals die bischöfliche Schreibschule mit bedeutenden Leistungen hervor. Daß Arbeo die Übersetzung eines wohl aus Oberitalien stammenden lateinischen Glossars, des (nach dem Anfangswort so benannten) *Abrogans*, ins Althochdeutsche und damit die Abfassung des ersten lateinisch-deutschen Wörterbuchs veranlaßt oder wenigstens gefördert habe, wie allgemein angenommen wird, läßt sich zwar nicht beweisen, würde jedoch gut zu seinen sonstigen Bestrebungen passen.

Er selbst verfaßte zwei Heiligenleben, die *Vita et passio sancti Haimhrammi martyris* und die *Vita Corbiniani*. Die letztere entstand auf Anregung Virgils von Salzburg nicht allzu lange nach der Übertragung der Gebeine Korbinians von Mais nach Freising, die Arbeo im Jahre 768 vorgenommen hatte. Die Vita Haimhrammi wirkt formal ursprünglicher, naiver; sie mag etwas älter sein und hängt vielleicht mit der Erhebung der Gebeine Emmerams unter dem Regensburger Bischof Gaubald (739 bis 760) zusammen. Die an sich auffällige Bevorzugung des Heiligen der Nachbardiözese dürfte damit zu erklären sein, daß Emmeram, dessen Lebenszeit vor der Korbinians lag, als Martyrerbischof längst die Verehrung des Volkes genoß, während Freising eben erst durch die in der Zeit Arbeos erfolgte Translatio seinen Diözesanheiligen erhielt.

Daß sich die beiden Viten in der Darstellung wesentlich voneinder unterscheiden, beruht auf dem verschiedenen zeitlichen Abstand des Verfassers von den behandelten Personen sowie auf der Quellenlage. Was Arbeo für die *Vita Haimhrammi* zu Gebote stand, war eine nicht eben reichhaltige mündliche Lokalüberlieferung. Gesichert ist davon lediglich die Person Emmerams, die Tatsache und die Stätte seines Martyriums (Kleinhelfendorf in Oberbayern); schon die Lebenszeit Emmerams läßt sich nicht mit Sicherheit festlegen, alles weitere ist Legende, und es wäre müßig zu fragen, wieviel davon bereits im Volke umlief und was der Hagiograph von sich aus dazutat. Stereotype Züge trägt daher bei Arbeo die Schilderung des Lebens und der Missionstätigkeit Emmerams und die Erzählung seiner Wundertaten; der Heilige selbst ist zur Idealgestalt eines asketischen Bischofs geworden. Im Mittelpunkt der Vita steht das Ereignis im Leben Emmerams, das sich dem Gedächtnis des Volkes eingeprägt hat, die Geschichte und die Vorgeschichte seines Martyriums: wie der Bischof das Vergehen der von einem anderen verführten Herzogstochter auf sich nimmt, unter dem Vorwand einer Pilgerreise das Land verlassen will, aber von dem Bruder des Mädchens eingeholt und auf grausamste Weise verstümmelt und getötet wird — die drastische Schilderung der Marter mag von einer frühchristlichen Passio angeregt sein. Wo immer Arbeo Stoff zum Erzählen findet, da erzählt er: je nach dem Gegenstande ruhig, ja behaglich bei Einzelheiten verweilend, oder zu dramatischer Bewegtheit sich steigernd, doch immer anschaulich und lebensnah, so die göttliche Bestrafung der Henker und so die wenigen Wunderberichte, zu denen er die sonst übliche Reihe der miracula oder virtutes verdichtet. Auf besonders glückliche Weise verbinden sich Erbaulichkeit und spannende Unterhaltung in der Geschichte eines frommen Alten, der, in die Sklaverei verkauft, von seinem Herrn gezwungen wird, sich noch einmal zu verheiraten, vor dem Vollzug der Ehe aber flieht und nach mancherlei Fährnissen durch die Fürbitte Sankt Emmerams glücklich die Heimat erreicht. Für diese Geschichte hat wohl die Vita Malchi des Hieronymus das Vorbild abgegeben.

[8] H. Löwe, Ein literarischer Widersacher des Bonifatius. Virgil von Salzburg und die Kosmographie des Aethicus Ister. (Abhdlgn. d. Akademie d. Wissenschaften, u. d. Literatur in Mainz. Geistes- u. sozialwissenschaftl. Klasse, XX. Jahrg. 1951, Nr. 11.

[9] Hieron. interpret. nom. hebr. 64,9: *Cyrinus heres, qui apud nos melius effertur et verius per Q litteram, ut dicatur Quirinus.*

Anders die *Vita Corbiniani.* Zwar sagt Arbeo nicht, ob noch ein Zeuge am Leben war, der Korbinian gekannt hatte, aber der zeitliche Abstand war doch gering, und die Legendenbildung scheint jedenfalls in größerem Umfang noch nicht eingesetzt zu haben. So entwirft Arbeo in der Vita Corbiniani das Bild eines an Reisen und Abenteuern reichen Lebens, das in allen wichtigen Abschnitten im ganzen klar überschaubar vor uns liegt, angefangen von der Geburt Korbinians in der Gegend von Melun bis zum Tod in Freising 725, nebst der Überführung des Leichnams nach Mais und der von Arbeo selbst veranlaßten Rückführung der Gebeine in die Bischofsstadt. Die Personen, die den Weg des Helden kreuzen, sind geschichtlich faßbare Gestalten, und die Vita ist — trotz einiger Unstimmigkeiten in dem Teil, der die Begebenheiten vor der Ankunft Korbinians in Bayern behandelt — eine wertvolle Geschichtsquelle. Doch wird sie durchaus hagiographisch aufgefaßt, Wunderberichte werden, wenn auch in geringer Zahl, in den Verlauf des Lebens verwoben. Und auch hier liegt das Schwergewicht auf der Erzählung einzelner Begebenheiten, durch die dem Autor eine recht lebendige Charakterisierung der Persönlichkeit seines Helden gelingt. Korbinian erhält dabei Züge, die an Columbanus erinnern; die Unbeugsamkeit etwa, mit der er die Einladung des Herzogs so lange zurückweist, bis dieser die kirchenrechtlich unerlaubte Verbindung mit der Witwe seines Bruders gelöst hat, oder sein aufbrausendes Wesen, das ihn den Tisch mitsamt dem kostbaren Geschirr umwerfen läßt, als der Fürst seinen Lieblingshund mit dem gesegneten Brote füttert, oder seine Neigung zu körperlicher Züchtigung, wenn er z. B. einer Bäuerin, die eingestandenermaßen wegen Geisterbeschwörung und Zauberei Geschenke empfangen hat, auf der Stelle eine Tracht Prügel verabreicht. Sind Anregungen von Jonas' Vita Columbani gekommen, womit gerechnet werden muß, so hat sie Arbeo sehr geschickt verarbeitet; direkte Entlehnungen jedenfalls hat man bisher nicht beobachtet.

Arbeos Latinität spiegelt in eigentümlicher Weise die geistige Situation des Mannes wider, der am Beginn der einheimischen lateinischen Literatur in Deutschland steht. Geformt in einem geistlichen Kreise, der selbst erst im Begriffe war, in die lateinische Sprach- und Bildungstradition hineinzuwachsen, mitgeprägt aber auch von der halbromanischen Umwelt seiner Heimat, läßt sich diese Sprache nur schwer geschichtlich einordnen. Immer wieder begegnen eindeutig vulgäre Elemente, die nur aus einer Gegend stammen können, wo eine auf dem Wege zum Romanischen weit fortgeschrittene Sprache lebte; daneben aber finden sich immer wieder die überraschendsten Durchbrechungen der grammatischen Ordnungen, insbesondere syntaktischer Natur, aber auch morphologische Eigenheiten, die nichts mit Vulgarismen zu tun haben, kurzum eine Sprache gleich dem Wildwasser, das sich den Weg über felsigen Grund und Geröll bahnt. Literarischer Anspruch wird gleichwohl erhoben. Modische Redefiguren werden bewußt, aber in der Regel sparsam gebraucht. Arbeo ist, das zeigen seine Viten deutlich, bei aller Aufgeschlossenheit geistigen Dingen gegenüber, gewiß kein sonderlich gelehrter Mann gewesen; die gelegentlichen Anklänge an Stellen bei Gregor dem Großen, bei Sulpicius Severus oder dem einen und andern Heiligenleben dürften in etwa den Bereich andeuten, in dem sich Arbeos eigene Lektüre bewegte. Aber die kraftvolle Ursprünglichkeit seines Wesens, die das Erzählen trägt und durchflutet, gestaltet auch die Art seiner Rede, formt alles zu Einem, zum herben Gebild einer Jugend, die unter Mühen sich bändigt. —

Zur Zeit Arbeos beobachtet man auch in dem angelsächsischen Missions- und Kulturgebiet Deutschlands literarische Tätigkeit. Sie beschränkt sich auf die historisch ausgerichtete Hagiographie oder die hagiographisch gefärbte Biographie. Das ist die Literaturgattung, der in jener Zeit die Aufgabe der Geschichtschreibung zukommt. Ihren Gegenstand bilden zeitgenössische Missionarsgestalten.

Das Leben des Bonifatius stellte etwa 763/65 ein Angelsachse namens W i l l i b a l d dar. Man identifizierte ihn früher irrtümlich mit dem gleichnamigen ersten Bischof von Eichstätt; in Wahrheit ist Willibald ein schlichter Priester gewesen, der wohl in der Nähe von Mainz gelebt hat. Seine *Vita Bonifatii,* die älteste einer Reihe von Lebensbeschreibungen, die der Apostel Deutschlands erhalten hat, erweist den Autor als einen redlichen Berichterstatter, der sich um Objektivität bemüht. Er konnte als erster die Briefsammlung in Mainz auswerten, die ihm noch in reicherem Umfang vorlag, als sie auf uns gekommen ist; auch auf mündliche Berichte — man wird vor allem an Lul zu denken haben — konnte er sich stützen. Hagiographische Interpretation findet sich kaum, Wundergeschichten fehlen völlig. So ist Willibald zwar in dem, was er berichtet, im ganzen ein zuverlässiger Gewährsmann, aber es fehlt ihm die Fähigkeit zur Kritik ebenso wie die Kraft zur literarischen Gestaltung; es gelingt ihm weder eine angemessene Darstellung der bedeutenden Vorgänge noch die Erfassung der Persönlichkeit des Bonifatius, und da er nicht gut erzählen kann, wirkt er eintönig und ermüdend[10].

[10] Die Schilderung des Überfalles auf Bonifatius, wobei sich der Angegriffene mit dem Evangelienbuch zu schützen gesucht habe (nach Fuldenser Lokaltradition soll jenes Buch der Ragyndrudis-Codex [Bonifatianus 2] in Fulda gewesen sein, der die Spuren von Schwert- oder Beilhieben aufweist) findet sich nicht bei Willibald, der den Tod nur kurz erwähnt, sondern erst in der zweiten, zu Anfang des 9. Jahrhunderts entstandenen Vita. (In Darstellungen des heiligen Bonifatius erscheint das von einem Schwert durchbohrte, aufgespießte Buch seit dem späten 15. Jahrhunderts, vgl. J. Braun, Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst. Stuttgart 1943, Sp. 148.)

Der Aufgabe des Biographen besser gewachsen zeigte sich eine Frau namens Hugeburc, eine gebürtige Angelsächsin, die als Nonne im Kloster Heidenheim an der Brenz lebte. Sie war verwandt mit den Missionaren Willibald, dem ersten Bischof von Eichstätt (seit 741), und Wynnebald, dem Stifter und ersten Abt des Klosters Heidenheim, und war den beiden Brüdern nach Wynnebalds Tod (761) aufs Festland gefolgt. In der Literaturgeschichte ist Hugeburc durch die Biographien der genannten Männer eingegangen, die sie im Jahr 778 verfaßte. Die *Vita Willibaldi* ist die bedeutendere und interessantere der beiden Schriften. Den breitesten Raum in ihr räumt Hugeburc den Reisen ein, die Willibald, nachdem er als Zwanzigjähriger die englische Heimat verlassen hatte, vor Antritt seiner Missionstätigkeit unternommen und die ihn mit jeweils mehrjährigem Aufenthalt nach Rom, ins Heilige Land und nach Konstantinopel geführt hatten. Die ausführliche Darstellung gibt wohl recht getreu den mündlichen Bericht wieder, den Hugeburc von Willibald selbst empfing. Er vor allem wird es auch gewesen sein, dem Hugeburc die Einzelheiten der im gleichen Jahr 778 verfaßten *Vita Wynnebaldi* verdankt. Das hagiographische Element spielt in beiden Viten fast nur in der Zielsetzung eine Rolle, die Darstellung selbst zeichnet sich durch nüchterne Sachlichkeit aus. Was die sprachliche Form anlangt, so ist Hugeburc wohl jener Gruppe zuzurechnen, für die Aldhelm das stilistische Vorbild war (im Gegensatz zu der betont schlichten, „klassizistischen" Richtung, wie sie vor allem Beda vertrat). Aber ihre Schulbildung war doch zu gering, der Guten unterlaufen Fehler über Fehler, und die vielen entlegenen Wörter, deren sie sich bedient, lassen die Diskrepanz zwischen dem sprachlichen Können und dem formalen Anspruch nur noch deutlicher hervortreten. Immerhin ist ihr Werk ein bemerkenswertes Zeugnis für die Pflege des geistigen und literarischen Lebens in den angelsächsischen Frauenklöstern, von dem auch Aldhelm und Bonifatius Kunde geben.

Das waren die Verhältnisse in Deutschland und in der übrigen lateinischen Welt, als mit dem Regierungsantritt Karls des Großen eine neue Epoche auch des geistigen Lebens eingeleitet wurde.

Zweites Buch

DIE GRUNDLEGUNG EUROPAS IN DER KAROLINGERZEIT

Erstes Kapitel

DIE GEISTIGE ERNEUERUNG UNTER KARL DEM GROSSEN

Als im Jahre 768 Karl und Karlmann das Erbe Pippins des Jüngeren übernahmen und drei Jahre später, nach Karlmanns frühem Tode, Karl das Gesamtreich in seiner Hand vereinigte, da vermochte niemand zu ahnen, daß dieser Herrscher das politische Gesicht des Kontinents neugestalten, daß er ein Reich schaffen würde, das vom Ebro und der Küste des Atlantik bis zur Elbe und an die Grenzen Pannoniens, vom Südrande des Langobardenreichs bis zur Nordsee sich erstreckend, die überwiegende Mehrzahl der romanischen und germanischen Völker umfaßte und die abendländische Christenheit in einem Staatsgebilde zusammenschloß, wie es die Welt seit dem Untergang des Imperium Romanum nicht mehr gesehen hatte. Und noch weniger war es vorauszusehen, daß sich auf dem Hintergrund des politischen Einigungswerkes, von der Größe jenes Herrschers kraftvoll gefördert, eine Bewegung der geistigen Erneuerung vollziehen würde, die zur Grundlage des Jahrtausends der europäischen Kultur werden sollte.

„Karolingische Renaissance" hat man die geistige Erneuerungsbewegung, die unter Karl dem Großen in Gang kam, genannt: wenig glücklich, weil die Bezeichnung an die große Renaissance denken läßt und die Vorstellung erweckt, es sei auch im 8. und 9. Jahrhundert in erster Linie um Wiederbelebung des klassischen Altertums, der profanantiken Literatur und dergleichen gegangen. Tatsächlich hat das Studium der römischen Schriftsteller eine größere Rolle gespielt als zuvor, und für ihre Erhaltung ist, aufs Ganze gesehen, die Karolingerzeit wohl die wichtigste Epoche geworden; aber das antike Element ist weder das Primäre noch das Entscheidende, und in den Bibliotheken der Zeit, auch den mit antiker Literatur verhältnismäßig reich ausgestatteten Büchersammlungen, nehmen die römischen Klassiker einen vergleichsweise geringen Raum ein. Was auf dem Gebiete des geistigen Lebens unter Karl geschah, war nicht einfach ein Zurückgreifen und Anknüpfen an die Antike, schon gar nicht an das Griechentum, und von einer Säkularisierung kann nicht die Rede sein.

Das karolingische Bildungswesen war durchaus christlich, ja geistlich orientiert, auch dann, wenn zuweilen Laien sich an ihm beteiligten. Man

knüpfte an die Entwicklung der unmittelbar vorhergehenden Zeit an, suchte ihre Mängel zu überwinden und das Bildungsniveau zu heben. In diesem Bemühen hielt man sich an die Autoritäten des Christentums, an die Bibel und die Schriften der Kirchenväter, suchte aber auch die Profanantike und nahm die Werke der Alten bewußter denn bisher als formale Vorbilder.

Seit der Völkerwanderung war das geistig-literarische Leben in den Gebieten, die vormals zum Römischen Reich gehört hatten, recht unterschiedlich verlaufen; auch in den durch die Christianisierung der lateinischen Welt neu angegliederten Gebieten hatte sich die Entwicklung in verschiedener Weise vollzogen. Man kann zwar nicht gerade von divergierenden Tendenzen sprechen, aber doch auch gewiß nicht von Einheitlichkeit und Übereinstimmung im Bildungswesen und im geistigen Leben überhaupt.

Ein rundes Jahrhundert nach dem Beginn der karolingischen Erneuerung erzählt der Sankt Galler Mönch Notker Balbulus eine Anekdote: Es geschah in den Tagen des Königs Karl, daß an der Küste Galliens zusammen mit Händlern aus Britannien zwei Iren landeten, welche über die Maßen gelehrt waren in geistlicher und weltlicher Wissenschaft, und da sie keine Ware vorzuweisen hatten, so riefen sie dem kauflustigen Volke, das sich einfand, zu: „So einer Wissenschaft begehrt, der komme zu uns und empfange sie; denn hier bei uns ist sie zu kaufen." Die Leute wunderten sich, und manch einer dachte, jene Fremden müßten wohl nicht recht bei Troste sein. Die aber trieben es so eine ganze Weile, bis der König Karl davon erfuhr, die Männer an seinen Hof kommen ließ und, da er die Weisheit liebte, ihnen voll Freude gewährte, was sie wünschten: eine Stätte, wo sie unterrichten konnten, lernbegierige und begabte Schüler aus dem Adel sowohl wie von einfachem Stande und von niedrigster Herkunft, dazu das Nötige für den Lebensunterhalt.

Wahrscheinlich hat sich die Begebenheit nicht genauso zugetragen, wie sie Notker erzählt. Das ist aber im Grunde ebenso belanglos wie die Frage, ob der eine der Iren wirklich Clemens, der andere etwa Dungal oder Cadac oder sonstwie geheißen hat. Die Anekdote spricht zwei wesentliche Komponenten der Erneuerung durchaus zutreffend an: die wichtige Rolle auswärtiger, zumal insularer Gelehrter am fränkischen Hof und im Frankenreich und den persönlichen Anteil des Königs.

Denn diese Erneuerung ist ohne die Persönlichkeit des großen Karl undenkbar, nicht allein deshalb, weil er die politischen Voraussetzungen ihres Erfolges schuf. Karl selber ist freilich zeitlebens ein Halbgebildeter geblieben. Er verstand Latein, beherrschte die Gelehrtensprache wohl auch aktiv soweit, daß er sich an lateinisch geführten Gesprächen recht und schlecht beteiligen konnte. Bis zu welchem Grade er des Lesens mächtig war, steht dahin. Die Kunst des Schreibens hat er nie gelernt: sein Biograph Einhard berichtet von den rührenden Versuchen des alten Kaisers, mit ungelenker Hand auf der Wachstafel lateinische Buchstaben zu formen. Aber Karl war an geistigen Dingen interessiert oder — was bei einem Herrscher auf eins herauskommt — er ließ sich dafür interessieren. Er fand die rechten Männer als Berater, hörte auf ihr Wort und lieh ihnen, wo es tunlich schien, auch seinen Arm.

Durch Verordnungen wie die *Admonitio generalis* vom Jahre 789, die unter vielen anderen die innere Ordnung des Reichs betreffenden Vorschriften auch Anweisungen für die Ausbildung des Klerus enthielt, oder das Rundschreiben *de litteris colendis*[1], worin speziell auf die Studien in den Klöstern und der Weltgeistlichkeit Bezug genommen wird, suchte Karl das Bildungswesen zu heben, indem er Richtlinien und Mindestforderungen aufstellte, die für das ganze Reich Gültigkeit haben sollten. Durch entsprechende Einrichtungen am Hof sorgte der König dafür, daß dieser zum Vorbild und orientierenden Beispiel für alle Bildungsstätten werden konnte.

Wir wissen nicht, seit wann eigentlich der König den Gedanken verfolgte, sein politisches Werk durch das noch größere der inneren Erneuerung und geistigen Einigung der in seinem Reich zusammengeschlossenen Völker zu krönen. Vielleicht hat für Karl selber, zunächst wenigstens, eine bestimmte Vorstellung von dem, was zu einem König gehörte, eine wichtigere Rolle gespielt als das bildungspolitische Anliegen. Die Neigung, sich nicht nur mit Kriegsleuten, Politikern und Männern der Verwaltung zu umgeben, sondern auch Persönlichkeiten des geistigen Lebens in seinen Hofstaat aufzunehmen, Gelehrte, Dichter und Künstler, scheint er schon recht früh gehabt zu haben. Wer von solchen seine Aufmerksamkeit erregte, den suchte er zu gewinnen. So kamen gelehrte Männer aus den verschiedensten Teilen des Reiches und auch von den Inseln an den fränkischen Hof, und mancher von ihnen ist jahrelang dort geblieben.

Soweit sie nicht ein bestimmtes Amt übernahmen, konnten sie weitgehend unabhängig ihren Studien leben. Die vielfach übliche Bezeichnung „Akademie" für diesen lockeren Kreis in der Umgebung des Herrschers ist eher irreführend[2], und gar von regelmäßigen Sitzungen, die Karl mit seinen vertrauteren wissenschaftlichen Freunden vereinigt hätten[3], wis-

[1] Das kostbare Dokument ist in zwei Fassungen überliefert, von denen die eine für Fulda bestimmt war, eine zweite an die Metropoliten des Reichs gegangen zu sein scheint. Über das Verhältnis der beiden zueinander und zum „Original" demnächst F. Brunhölzl, Fuldensia, in Festschrift für Walter Schlesinger.

[2] Sie beruht auf dem ins 18. Jahrhundert zurückgehenden Mißverständnis einer Bemerkung Alcuins, der einmal halb scherzhaft halb ironisch die klugen Leute am Hof als *academici* apostrophiert hat, vgl. MGH Epist. IV 471, 20.

[3] So etwa noch Wattenbach-Levison 2 (1953) S. 200.

sen die Quellen nichts. Jene Gelehrten und Dichter bildeten eben das geistige Element der Hofgesellschaft. Der König sah sie gern um sich, er fand bei ihnen Beratung und Belehrung, wenn er sie suchte; sie boten ihm anregende Unterhaltung, wenn er sie wünschte, und sie feierten ihn in ihren Gedichten. Mindestens seit der Anwesenheit des Angelsachsen Alkuin war es üblich — und vielleicht ist die Anregung dazu von ihm ausgegangen — daß die Angehörigen jenes gelehrten Kreises in der Umgebung des Herrschers einander antike oder biblische Namen beilegten: Flaccus, Homerus, Menalcas, Damoetas, Samuel, Beseleel usw.; der König selber, der sich das heitere Spiel wohl gefallen ließ, führte den Namen David.

Die bloße Existenz eines derartigen Kreises von Gelehrten und Dichtern, zu dem die hervorragendsten Vertreter des geistigen Lebens der Zeit gehörten, mußte dem Hof ein Gewicht verleihen, das ihm auch auf geistigem Gebiet die unbestreitbare Führung sicherte. Auf der anderen Seite aber konnte es nicht ausbleiben, daß trotz aller Unterschiede nach Herkunft und Nationalität, Bildungsgang und Persönlichkeit unter den Gelehrten, die zumeist über mehrere Jahre hinaus am Hofe weilten, viel Gemeinsames entstand: die gleiche Grundhaltung gegenüber den aktuellen Fragen des geistigen Lebens, dieselben Vorstellungen in literarischen Dingen, die Orientierung an denselben Vorbildern auch in Stil und Sprache. Angeregt und gefördert durch die Möglichkeit des Gedankenaustausches, wie sie in solcher Mannigfaltigkeit sich nirgends sonst geboten hätte, durch das Leben im Herzen des Reiches und den persönlichen Verkehr mit dem Herrscher hineingenommen in das große Geschehen der Epoche, verwirklichten die Gelehrten und Dichter um Karl als erste den Gedanken der geistigen Einheit Europas. Und wer dann nach Jahren wieder hinausging, um ein Bistum zu übernehmen oder eine Abtei oder auch nur, um sich als schlichter Mönch der Wissenschaft und dem Unterricht zu widmen, der wurde zum tätigen Künder jenes Gedankens.

Zu den wichtigsten Einrichtungen am Hofe, die dem Bemühen um eine geistige Erneuerung gewidmet waren, gehörte die Hofschule. Eine *schola palatii* (oder *palatina*) soll es schon unter Karl Martell oder noch früher gegeben haben. Wie sie beschaffen war, wissen wir nicht. Soweit man sie als Bildungsstätte zu verstehen hat (was durchaus nicht sicher ist), war sie gewiß nicht viel mehr als eine Einrichtung zur Ausbildung von Schreibern und Notaren im Dienste der fränkischen Kanzlei. Unter Karl dem Großen wurde die Hofschule praktisch neu geschaffen, mindestens aber so umgestaltet, daß sie zum Vorbild aller Schulen des Reiches werden konnte. Die schola palatii Karls war nun nicht ausschließlich, ja nicht einmal in erster Linie für den Unterricht bestimmt. Sie gliederte sich in eine Anzahl von Abteilungen, *ordines*, deren jede eine bestimmte Funktion hatte und von einem magister geleitet wurde. Nur der unterste ordo (oder

auch je nach personellen Möglichkeiten deren zwei) war der Ausbildung in den artes, den „allgemeinbildenden" Fächern gewidmet. Es folgte die Schreibschule, in der Bücher geschrieben, aber auch Kalligraphie und die sonstigen für das Bücherschreiben erforderlichen Fertigkeiten gelehrt wurden; dann (zahlenmäßig wohl sehr schwach) die Abteilung der medici; die höheren ordines aber hatten neben der Verpflichtung des Studiums der Theologie, das heißt, in erster Linie der Bibelexegese, vor allem gottesdienstliche Aufgaben: sie waren Meßdiener, Sänger, denen die musikalische Gestaltung des Gottesdienstes übertragen war; Lektoren, denen der kunstgerechte Vortrag der liturgischen Lesungen oblag, und schließlich Priester. In dieser Organisation spiegelt sich das karolingische Bildungssystem, das für die folgenden Jahrhunderte grundlegend geworden ist. Wie schon bei Augustinus (de doctrina christiana) und bei Cassiodor ist höchstes Ziel aller Bildung und Wissenschaft die existentiell verstandene christliche „Weisheit". Im wissenschaftlichen Bereich dient ihr unmittelbar die Theologie, das Studium der Offenbarung, die Bibelexegese. Ihr sind die weltlichen Wissenschaften dienend zugeordnet. Aber während früher, etwa bei Cassiodor, die artes gleichsam additiv nebeneinander als eine Art Unterschicht erscheinen, über der sich die Theologie erhebt, beruht das karolingische Bildungssystem auf der Vorstellung eines systematischen, stufenweisen Aufstiegs von der Grammatik, der Grundlage aller Wissenschaften, über die Fächer des Triviums und Quadriviums hinauf zur höchsten Stufe der Erkenntnis, eben der Theologie. Dieses System wurde im Laufe der Zeit vorbildlich für alle Schulen im Reich. Es ist dabei von sekundärer Bedeutung, daß man in der Praxis von den artes liberales zunächst fast nur die Fächer des Triviums — Grammatik, Dialektik, Rhetorik — pflegte, unter denen wiederum die Grammatik den weitaus größten Raum einnahm, während die Einbeziehung der rechnenden Disziplinen des Quadriviums — Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie — in nennenswertem Umfang erst etwa seit der Mitte des 9. Jahrhunderts und auch da allmählich und an den verschiedenen Schulen in sehr verschiedenem Maße erfolgte. Das Wesentliche liegt in der Konzeption, die ebenso eine wissenschaftstheoretische wie pädagogische war. Sie bedeutet in bildungsgeschichtlicher Hinsicht den entscheidenden Schritt der karolingischen Erneuerung. Sie ersetzt die Unordnung und Verwilderung im Bildungswesen der Merowingerzeit durch ein klares, systematisch geordnetes, folgerichtig aufgebautes Bildungsprogramm.

Als geistigen Vater dieser Konzeption wird man den Angelsachsen Alkuin, Karls engsten Berater in Bildungsfragen, ansehen dürfen, der im wesentlichen die Schule von York zum Vorbild nahm, mit dem Unterschied freilich, daß Alkuin für prinzipiell gleiche und gemeinsame Ausbildung der künftigen Geistlichen wie der Laien eintrat. Die Orientierung an

York, wo er selbst gelehrt hatte, ist insofern bedeutsam, als damit die Hofschule in eine Tradition gestellt wurde, die, von den Modifikationen Alkuins abgesehen, in direkter Linie über Egbert, den Gründer der Schule von York, zu Beda, Benedikt Biscop und den Kreis um Theodor und Hadrian hinaufführte.

Die Erneuerung des geistigen Lebens stand naturgemäß in enger Wechselbeziehung zu einer intensiven Pflege des Schrift- und Buchwesens. In der Verbreitung und dem Siege einer neuen Schriftart, der karolingischen Minuskel, spiegelt sich der Weg der Reform ebenso wie im Aufblühen zahlreicher Skriptorien und dem Anwachsen der Bibliotheken in den Klöstern und an den Bischofssitzen. Die größte und vielseitigste dürfte die Hofbibliothek gewesen sein, die durch systematischen Ausbau und nicht zuletzt durch Widmungsexemplare für den König stets neuen Zuwachs erhielt und den Gelehrten am Hof ideale Arbeitsmöglichkeiten bot. Darüber hinaus scheint die Hofbibliothek noch eine besondere Bedeutung gehabt zu haben. Wir wissen zum Beispiel, daß Karl aus Monte Cassino eine Abschrift des vermeintlichen Autographs der Benedictusregel besorgen ließ und diese in Aachen deponierte. Auf Veranlassung Karls schickten die einzelnen Klöster Abgesandte nach Aachen, um Kollationen des dort aufliegenden „Normalexemplars" zu nehmen. Ähnlich wie auf diese Weise der reine Text der Regel in den Klöstern den interpolierten ersetzte, wird man sich auch in anderen Fällen die Verbreitung von Texten vorzustellen haben. Es gibt eine Anzahl von Beispielen, in denen sich die Herkunft eines Werkes, ja mitunter die Abstammung unserer ganzen Überlieferung von einem Exemplar der Hofbibliothek wahrscheinlich machen läßt. Sichere Aussagen freilich können nur ausnahmsweise gemacht werden; die Hofbibliothek ist als Ganzes verschollen. Karl verfügte testamentarisch den Verkauf der kostbaren Sammlung; der Erlös sollte an die Armen verteilt werden.

Den deutlichsten Ausdruck findet die geistige Erneuerung im Bereich des literarischen Lebens insofern, als nicht nur die Zahl der Schriftsteller und ihrer Schöpfungen beträchtlich zunimmt, sondern auch das allgemeine Niveau der Werke merklich ansteigt. Wenn trotz des Auftretens von Literaturgattungen und -formen, die — wenigstens auf dem Kontinent — lange brach gelegen waren, wenn trotz einer im Verhältnis zur vorhergehenden Epoche großen Mannigfaltigkeit der literarischen Erscheinungen der Eindruck der Einheitlichkeit und Geschlossenheit entsteht, so liegt das an charakteristischen Zügen, welche das karolingische Schrifttum bestimmen.

Eine wichtige Rolle spielt das gelehrte Element; wissenschaftliche Literatur verschiedener Gebiete hat den größten Anteil am karolingischen Schrifttum. Das ist vor allem der irische und angelsächsische Beitrag. Nach

einer Periode des Niederganges bedarf die Wissenschaft zuerst einmal einer neuen Grundlegung durch solide Kenntnisse. Sammeln und Ordnen von Wissensstoff, Bewahren und Wiederbeleben des Überkommenen bildete daher ein Hauptziel der karolingischen Gelehrten. Die Kompilation in der Art Isidors wurde zur beliebtesten Form wissenschaftlicher Darstellung.

Aus den gleichen Gründen ist das Schulmäßige ein charakteristischer Zug eines großen Teils der karolingischen Literatur. Manches ist unmittelbar aus der Schule herausgewachsen und für die Schule bestimmt gewesen, die ja die Durchführung der geistigen Erneuerung auf breiter Basis erst geleistet hat. Schulmäßig ist vor allem auch die Mehrzahl der Gedichte. Die Kunst, sich in gepflegten, nach antiken Mustern gebildeten Versen auszudrücken, war höchstes Ziel der sprachlichen Ausbildung.

Nicht zuletzt hierin offenbart sich das Verhältnis zur antiken Literatur. Ihre Kenntnis war, von wenigen Ausnahmen abgesehen, noch in den ersten Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts auf einen recht engen Kreis von Autoren beschränkt. Sie galten nahezu ausschließlich als formale Muster, denen man zur Verbesserung des eigenen Stils ab und zu eine Wendung entlehnte; nur ausnahmsweise werden sie als Wissensquelle benützt, von einem inneren Verhältnis kann nur in seltensten Fällen die Rede sein.

Von jenen Männern, welche die „geistige" Umgebung des Herrschers bildeten, ist wohl der erste oder einer der ersten, die an den Hof kamen, der Diakon Petrus von Pisa. Wahrscheinlich hat Petrus schon in seiner Heimat lateinische Grammatik gelehrt. Alkuin erinnerte sich später, daß er gelegentlich seiner ersten Romreise, die er als junger Mensch im Jahre 767 unternahm, den Petrus in Pavia, der Residenz der Langobardenkönige, mit einem Juden namens Lullus disputieren hörte; die controversia sei schriftlich festgehalten worden. (Erhalten hat sich davon nichts.) Als Karl den angesehenen Grammatiker — wir wissen nicht genau wann, vermutlich nach der Unterwerfung des Langobardenreiches 773/74 — zu sich holte, war Petrus schon ein alter Mann. Der König fand an ihm besonderes Interesse: Petrus wurde sein Lateinlehrer. Gelegentlich verfaßte er auch Gedichte im Namen des Königs. Auch mit seinem Landsmann Paulus Diaconus[4] sowie mit Angilbert[5] stand er in näherem Verhältnis, während er anderen, namentlich Alkuin[6] offenbar mit Empfindlichkeit und Eifersucht begegnete. Gegen Ende seines Lebens kehrte er nach Italien zurück. Vor 799 muß er gestorben sein.

[4] Siehe unten S. 257 ff.
[5] Siehe unten S. 299 ff.
[6] Vgl. Alkuin carm. 4,45 f.: *Murmure dic tacito: Cathegita Petre valeto! Herculeo sevus clavo (? claro* Dümmler) *ferit ille: caveto!*

Das schriftstellerische Werk des Petrus ist weder sonderlich originell noch bedeutend. Dem König widmete er eine *Grammatik*, in der er ein betont gelehrtes und ein wenig philosophisches Gehabe zur Schau trägt. So redet er beispielsweise von drei *materiae* der Littera, nämlich figura, nomen und potestas, und vergleicht sie mit den drei *substantiae*, aus denen der Mensch bestehe: corpus, anima und spiritus[7].

Im übrigen stammt das meiste aus spätantiken Grammatiken, vor allem Donat, Priscian, Pseudo-Augustinus (Regulae grammaticae), aber auch der obskure Virgilius Maro wird benützt und zitiert.

Ferner existieren von Petrus etliche kleinere Gedichte; mit Ausnahme des Einleitungsgedichtes zur Grammatik handelt es sich um Briefgedichte, die an Paulus Diaconus gerichtet sind und den Rest einer poetischen Korrespondenz zwischen Petrus auf der einen Seite, Paulus Diaconus, Angilbert und Karl dem Großen auf der anderen bilden, wie sich aus den ebenfalls nur zum Teil erhaltenen Gedichten der Partner an Petrus ergibt. Das erste der erhaltenen Gedichte (XII[8] *Nos dicamus Christo laudem)* schrieb Petrus im Auftrag und unter dem Namen des Königs an Paulus, der durch überschwengliches Lob seiner Gelehrsamkeit und insbesondere seiner griechischen Sprachkenntnisse zur Übersiedlung an den Hof beredet werden soll; Petrus wählte dafür das volkstümliche Versmaß des rhythmischen Fünfzehnsilblers mit „trochäischem“ Tonfall (d. h. die rhythmische Nachgestaltung des katalektischen trochäischen Tetrameters), je drei zu einer Strophe gebunden. Die zwei anderen Gedichte an Paulus Diaconus (XVII *Lumine purpureo* und XXI *Paule sub umbroso)* sind in Hexametern abgefaßt; sie enthalten neben freundschaftlichen Grüßen auch etliche Rätsel, die zu den frühesten Zeugnissen des vielgerühmten geselligen Verkehrs unter den Gelehrten am Hofe Karls gehören. An sich sind diese Stücke recht gut gemacht, erheben sich aber kaum über das Schulmäßige und lassen, ist man erst einmal aufmerksam geworden, die sich etwas betont überlegen gebende Gelehrteneitelkeit des Petrus kaum überhören.

Ein Mann von ganz anderem Format ist sein weiterer Landsmann Paulinus von Aquileja. Vermutlich war er Italiener bzw. Langobarde. Über seine Herkunft liegen keine Nachrichten vor; die übliche Angabe, er sei zwischen 730 und 740 oder doch vor 750 geboren, ist lediglich eine plausible Vermutung. Auch über sein früheres Leben wissen wir nichts, so wenig wie über den Zeitpunkt, zu dem er an den Hof Karls gekommen ist. Eine Übertragung von Landgütern an Paulinus durch den König im Jahre 776 dürfte darauf hinweisen, daß sich der

[7] Hagen Anecd. Helv. 160.
[8] Zählung nach Neff (siehe Bibliographie).

grammaticae magister, wie er in diesem Zusammenhang genannt wird, schon im Dienste Karls bewährt hatte; vielleicht also hatte der König auch ihn nach Unterwerfung des Langobardenreiches mit an seinen Hof genommen. Daß er dort Grammatik gelehrt habe, wird angenommen, ist aber nicht belegt. In ein näheres Verhältnis scheint er besonders zu Alkuin und Angilbert getreten zu sein, letzterer ist sein Schüler gewesen. Im Kreise der Hofgesellschaft führte Paulinus den Beinamen Timotheus[9]. Die Gunst des Königs erhob ihn im Jahre 787 zum Patriarchen von Aquileja, dem zweiten seines Namens. Auch in dieser Stellung blieb Paulinus in Verbindung mit dem Hof; unter anderem trat er literarisch für die theologisch-kirchenpolitischen Bestrebungen des Herrschers ein. Er war einer der bedeutendsten Patriarchen und erwarb sich Verdienste um die Christianisierung in Kärnten und in der Steiermark, erlebte aber auch die Abtrennung der bayerischen Diözesen von seinem Patriarchat infolge der Erhebung Salzburgs zur Metropole 798. Am 11. Januar 802 ist Paulinus gestorben.

Sein schriftstellerisches Werk behandelt durchweg theologisch-geistliche Gegenstände, und auch bei den Zeitgenossen wurde Paulinus offenbar vor allem als tüchtiger Theologe geschätzt. Aber er war bei aller Gelehrsamkeit doch nicht primär Gelehrter und schon gar nicht der Typ des Stubengelehrten; es war nicht in erster Linie das wissenschaftliche Interesse, das ihn zum Schreiben veranlaßte, sondern die Bedürfnisse der Praxis, die Aufgaben, vor die ihn sein geistliches Amt stellte.

Ein solcher Anlaß war der Streit um den spanischen Adoptianismus, die wichtigste Häresie der Zeit. Der Hergang der Ereignisse, soweit sie hier interessieren, war etwa folgender: Elipandus, Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien, war im Zuge der Widerlegung und Verurteilung eines Schwarmgeistes namens Migetius, dessen Lehre sich nicht mehr genau feststellen läßt, selbst über die Grenzen der kirchlichen Lehrtradition hinaus geraten und hatte die Auffassung vertreten, daß sich der Mensch Jesus in keiner Weise, weder seinem Ursprung noch seiner Natur nach, von einem anderen Menschen unterscheide und er erst durch die Taufe im Jordan von Gott „adoptiert“ worden sei; in Christus bestünden also zwei voneinander getrennte Naturen, der adoptierte Sohn *(filius adoptivus)* und wahre Gott *(deus verus)* und der eigentliche menschliche Sohn *(filius proprius)* und nur so titulierte Gott *(deus nuncupativus).* Einen eifrigen und gewandten Verbündeten fand Elipandus in dem jungen Bischof Felix von Urgel. Im übrigen aber waren die Ansichten im spanischen Episkopat geteilt, und als der Primas neben Zustimmung auch heftigem

[9] Belege erstmals Alcuin. epist. 60 (MGH Epist. IV 103, 22) vgl. die oben S. 246 geäußerte Vermutung über das Aufkommen der Beinamen.

Widerspruch begegnete, suchte er seine Lehre mit Aufbietung der hierarchischen Autorität („Der Stuhl von Toledo hat noch nie geirrt!") durchzusetzen. Sie drang in die Grenzgebiete des fränkischen Reiches vor und erregte die Aufmerksamkeit Karls des Großen. Felix, dessen Bistum in der spanischen Mark lag, wurde vor eine nach Regensburg einberufene Synode zitiert (792), widerrief hier und dann noch einmal in Rom; wieder in Spanien aber — auf sein Bistum hatte er verzichten müssen — stellte er sich abermals auf die Seite der Adoptianisten.

Im Jahre 793 richteten Elipandus und seine Anhänger an Karl und die fränkischen Bischöfe ein Schreiben, in dem sie ihre Lehre als die allein orthodoxe hinstellten und ihre Gegner in Spanien, allen voran den Mönch Beatus von Liebana, der Häresie beschuldigten. Karl berief daraufhin für das nächste Jahr (794) eine Synode nach Frankfurt ein, auf welcher der Adoptianismus noch einmal verurteilt wurde. Eine der Grundlagen der Verurteilung war der *Libellus sacrosyllabus*, den Paulinus von Aquileja im Auftrag und im Namen der italienischen Bischöfe verfaßt hatte. Der sacrosyllabus — das Wort bedeutet etwa „gemeinsame Erklärung in Glaubenssachen" — ist ein kurzer Traktat, der mit einer Darstellung des Anlasses beginnt und dann die Lehren des Elipandus durch theologische Argumentation zu widerlegen sucht. Die Schrift macht einen wohlüberlegten Eindruck, die einzelnen Argumente beruhen auf nüchternem Durchdenken, Autoritäten spielen dabei keine Rolle, auch die Bibelzitate — andere scheinen nicht vorzukommen — haben lediglich die Funktion von Belegen innerhalb einer Folge von theologischen Gedankengängen, die eine bewundernswerte geistige Leistung darstellen auch dann, wenn nähere Untersuchung noch ergeben sollte, daß doch nicht alles so originell ist, wie es dem Leser zunächst erscheint. Im übrigen ist der Sacrosyllabus kein gelehrter Traktat, sondern eine Streitschrift, und etwas davon ist auch in den Ton des offiziellen Gutachtens, was doch eigentlich die Bestimmung des Schriftstückes war, übergegangen.

Wie stark Paulinus von der Sache ergriffen war, zeigt er in den drei Büchern *contra Felicem*, die er einige Jahre später Karl dem Großen dedizierte. Sie sind nicht nur sein umfangreichstes Werk, sondern stellen die umfassendste Widerlegung des Adoptianismus schlechthin dar. Paulinus, der die Häretiker als die im alten Testament (Isai. 59, 5; Job 26, 13 u. a.) und in den Evangelien (Luc. 3, 7; Joh. 8, 44 u. ö.) angesprochenen Schlangen und Teufelssöhne bezeichnet, hält zunächst dem Felix den Bruch seines (auf der Synode von Regensburg und noch einmal in Rom geleisteten) Eides vor; Felix sei durch diesen Bruch aus einem Streiter Christi — der Gedanke der militia Christi spielt bei Paulinus überhaupt eine wichtige Rolle — zum Fahnenflüchtigen geworden (I 6). Er weist ihn auf manche Inkonsequenzen in seiner Lehrmeinung hin und zeigt die

Verwandtschaft der adoptianistischen Lehren mit dem Arianismus und Nestorianismus auf (I 8). Ausdrücklich versichert er, seine, des Paulinus, Polemik richte sich gegen die vorgetragenen Irrlehren, enthalte aber kein Urteil über die Person und die Gesinnung des Felix, die zu erkennen und zu richten Gottes sei (I 10). Darauf werden die einzelnen Lehren des Felix Satz um Satz zerpflückt und mit Argumenten widerlegt, die Paulinus mit Hilfe seiner ausgezeichneten Bibelkenntnis durch zahlreiche Schriftstellen unterstützt. Erst gegen Ende des dritten Buches beruft er sich auch auf das Zeugnis der Kirchenväter, wobei er aus Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, (Pseudo-)Cyrill, Leo dem Großen, Gregor dem Großen und Fulgentius jeweils eine Reihe von Äußerungen anführt. Wieweit die vorhergehenden Argumentationen, für die nur biblische Belege angeführt werden, von Paulinus selber stammen, kann erst eine Quellenuntersuchung klären; die zumindest teilweise für Paulinus charakteristische Formulierung erweckt den Eindruck weitgehender Originalität. Die summarische Einteilung in eine auf Bibelstellen aufgebaute, im übrigen vielleicht selbständige Beweisführung und in eine Zusammenstellung von ungefähr chronologisch geordneten Zeugnissen der Kirchenväter scheint, wenn man von den einleitenden Kapiteln absieht, das einzige sachlich bedingte Ordnungsprinzip zu sein; die Gliederung in drei Bücher, wiewohl durch markante Bibelstellen (Lib. I Ende: Marc. 16, 19; Lib. III Anfang: Zeugnisse Johannes des Täufers und des Evangelisten) betont, beruht offenbar auf zahlenmystischen Spekulationen, die im Widmungsbrief an Karl vorgetragen werden. Abgesehen von dieser kompositorischen Zwiespältigkeit, die man jedoch, mutatis mutandis, häufig antrifft, ist das Werk eine bedeutende Leistung, auch in stilistischer Hinsicht. Paulinus liebt, wohl dem Geschmack der geistigen Umwelt entsprechend, in der er seine Bildung empfangen hatte, den ungewöhnlichen und somit sich gewählt gebenden Ausdruck, er liebt zugleich die Fülle klingender Worte, die Variation, den Parallelismus, volltönende Perioden, zeigt aber auch eine beachtliche Wendigkeit in der Anpassung des stilistischen Niveaus an den behandelten Gegenstand. Die für unser Empfinden gesucht wirkende, verschnörkelte Rhetorik des Widmungsbriefes offenbart ein im Grunde noch „vorkarolingisches" Stilideal.

Einen kräftigen Kontrast zu den Büchern contra Felicem und dem Sacrosyllabus bildet der zwischen den beiden, jedenfalls vor 799 abgefaßte *Liber exhortationis* (gelegentlich auch *de salutaribus documentis* genannt). Paulinus schrieb das Werk für den jungen Markgrafen Erich von Friaul, an dessen Residenz er lebte, zur Unterweisung in den Grundsätzen christlicher Lebensgestaltung. Der Stand des Empfängers spielt nur gelegentlich, wenn von Untergebenen die Rede ist, eine Rolle, das meiste könnte ebensogut auch für jeden anderen Laien geschrieben sein, und auf

das enge persönliche Verhältnis Paulins zu dem Markgrafen weisen nur die freundschaftlichen Anreden. Das Buch ist fast ganz aus Iulianus Pomerius de vita contemplativa und der früh ins Lateinische übersetzten Admonitio ad filium spiritualem Basilius' des Großen (?) kompiliert. So liegt die Bedeutung des Liber exhortationis nicht in seinem literarischen Rang, sondern darin, daß er als der erste mittelalterliche Fürstenspiegel angesehen werden kann, das älteste Beispiel einer Literaturgattung, die, in der Karolingerzeit nur vereinzelt auftretend, im 12. und namentlich im 13. Jahrhundert einen starken Aufschwung genommen hat.

Noch kaum möglich ist es zum gegenwärtigen Zeitpunkt, sich ein klares Bild von der Dichtung des Paulinus zu verschaffen. Eine Sammlung hat offenbar nie existiert; die einzelnen Gedichte sind zumeist anonym überliefert. Von dem guten Dutzend von Gedichten, das man im Laufe der Zeit dem Paulinus zugeschrieben hat, können nur zwei als zweifelsfrei gesichert angesehen werden.

Das eine ist die *Regula fidei,* ein persönlich gehaltenes Glaubensbekenntnis mit einer Aufzählung verschiedener, vom Dichter abgelehnter Häresien am Ende, insgesamt 131 Hexameter. Der Zusammenhang mit dem Adoptianistenstreit liegt offen zutage. Ein direktes Vorbild hatte Paulinus wohl nicht, und der Gegenstand bot von sich aus wenig Gelegenheit zu dichterischer Gestaltung. Der Autor versucht durch allerhand Kunstmittel wie z. B. durch eine Beschreibung der Landschaft am Jordan dem Ganzen einen poetischen Anstrich zu verleihen; aber die angestrebte Verbindung dogmatischer Sätze mit einer erzählenden Darstellung, die an frühchristliche Epen erinnert, und deren Überhöhung durch den mit den ersten Versen angestimmten hymnischen Ton wirkt nicht so recht überzeugend, und so bleibt am Ende doch der Eindruck, es handle sich um eine rhetorische Übung, was nicht zutrifft. Dem Gedicht folgt ein Epilog in Prosa, in dem sich der Autor für eventuelle technische Mängel, vor allem Verstöße gegen die Prosodie, entschuldigt.

Alle übrigen Gedichte, die Paulinus gehören oder ihm zugeschrieben wurden, sind in rhythmischen Versmaßen abgefaßt. Mit Recht genießen von jeher hohe Wertschätzung die *Versus de Herico duce,* ein Rhythmus von vierzehn Strophen zu je fünf (rhythmischen) Senaren. Es ist Paulins Totenklage für Markgraf Erich von Friaul, der im Jahre 799 im Kampf gegen die heidnische Bevölkerung im Südosten, in Liburnia, gefallen war. Der Dichter ruft Flüsse und Landschaften auf, mit ihm zu klagen:

Mecum Timavi saxa novem flumina
flete per novem fontes redundantia —

er ruft die Erinnerung an den kurzen Lebensweg des Freundes wach, an sein edles Wesen, seine Taten, versetzt sich nach Liburnia, an den mons Laurentus, und er verwünscht das Land, wo jener fiel, wünscht, daß

es verdorren möge; er läßt vor dem geistigen Auge das Kampfgetümmel erstehen, er hört die Menschen alle klagen, Mütter, Männer, Knaben, Mädchen, alle Stände, dazwischen mehrmals den eigenen Schmerz hinausrufend — und dann mit einem Male, mit beherrschter Gebärde, die Stille des feierlichen Gebetes um das ewige Heil des teuren Toten:

Deus aeterne, limi qui de pulvere
plasmasti tuam primos ad imaginem
parentes nostros —

Herico tuo servulo mellifluo
concede, quaeso, paradisi gaudia
et nunc et ultra per inmensa secula.

Jedoch schon hier leiht Tradition dem Schmerz die Worte und Gedanken: das Gedicht bezeugt eine bereits festgefügte Topik des planctus, die später häufig wiederkehrt. Es ist übrigens in zweien der vier Handschriften, die es bewahrt haben, mit Neumen versehen; vielleicht darf man daran denken, daß es von Anfang an für musikalischen Vortrag bei der Leichenfeier für den Markgrafen bestimmt war.

Als ziemlich sicher echt dürften noch die *Versus de Lazaro (Fuit Domini dilectus languens a Bethania,* nr. III) gelten, die wenigstens einmal unter dem Namen ‚Paulinus' überliefert sind. Das Gedicht ist ein (am Ende verstümmelt auf uns gekommener) Rhythmus von (jetzt) 27 und einer halben Strophe zu je vier (rhythmischen) trochäischen Septenaren und behandelt die wohlbekannte Erzählung des Evangeliums von der wunderbaren Auferweckung des Lazarus nach Johannes 11. Der Dichter hält sich inhaltlich getreu an den biblischen Bericht, hängt aber in der Ausmalung der Details nicht sklavisch an der Vorlage (anziehend zum Beispiel Strophe 18 f. die Erscheinung der Maria, die dem Herrn entgegeneilt)[10], und so gelingt ihm eine Verserzählung, die sich durch Frische und Natürlichkeit auszeichnet. Gelegentliche kurze exegetische Einschübe[11] wirken als retardierendes Element; sie beeinträchtigen den Gang der Erzählung wenig, zeigen aber, daß es dem Autor doch nicht nur auf ansprechende Unterhaltung, sondern auch auf Belehrung und Erbauung ankam.

Alle anderen Gedichte sind von mindestens zweifelhafter Echtheit: so die *Versus de destructione Aquilegiae nunquam restaurandae (Ad flendos*

[10] Sie erinnert z. T. stark an die Schilderung des Auftretens der Delia bei Tibull I 3, 89 ff. (Hinweis von A. I. Radke). Eine Anregung durch den im frühen Mittelalter praktisch unbekannten Dichter wäre von höchstem Interesse; ist sie der Lage der Dinge nach auch nicht mit Sicherheit zu erweisen, so bleibt sie doch erwähnenswert: Tibull ist immerhin in der Hofbibliothek vorhanden gewesen.

[11] Strophe 4–6, aus der sich ergibt, daß Maria von Bethanien entsprechend der üblichen mittelalterlichen Exegese mit der Sünderin im Hause des Simon (Luc. 7, 37 ff.) identifiziert wird: Str. 25–28 vor der Auferweckungsszene, die nicht mehr erhalten ist.

tuos Aquilegia cineres, nr. X), ein abecedarischer Rhythmus von 23 „pseudosapphischen“[12] Strophen (je drei Zwölfsilbler mit iambischem Tonfall d. h. „Senare“, und ein Fünfsilbler, „Adonius“). Das Gedicht ist eine Klage über die Zerstörung Aquilejas durch Attila im Jahre 452; da es zwar schon den Tod Attilas voraussetzt (Strophe 20), die Stadt aber noch in verwüstetem Zustande sieht, wird sich die Verbindung mit Paulinus nicht ohne weiteres herstellen lassen; die zwei Handschriften nennen den Verfasser nicht. Vielleicht ist er identisch mit dem Dichter eines im gleichen Versmaß abgefaßten Rhythmus *de nativitate Domini (Gloriam Deo in excelsis hodie*, nr. XI, 42 Strophen), und der *Versus confessionis de luctu poenitentiae (Ad caeli clara non sum dignus sidera*, nr. XII), einem wiederum abecedarischen Reue- und Bußgedicht (23, mit Doxologie 24 „pseudosapphische“ Strophen).

Aus metrischen Gründen wird man einige Hymnen[13] in fünfzeiligen Strophen iambischer Senare, die rhythmisch gebaut sind, aber auch noch Beachtung der Quantität an bestimmten Versstellen erkennen lassen, dem Paulinus absprechen müssen; sie stammen wohl allesamt von ein und demselben Verfasser[14].

Neuerdings wurde Paulinus auch der berühmte Hymnus von der Gottes- und Nächstenliebe *Congregavit nos in unum Christi amor*[15] mit dem Refrain

Ubi caritas est vera, deus ibi est

zugeschrieben[16]. Bestünde die Zuweisung zu Recht, so wäre Paulinus der Schöpfer eines der schönsten und innigsten geistlichen Lieder des frühen Mittelalters, und er müßte dann wohl auch den formal sehr ähnlichen Osterhymnus *Hic est dies, in quo Christi pretioso*[17] gedichtet haben. Bewiesen aber ist die Verfasserschaft des Paulinus keineswegs[18]. Man wird

---

[12] So von W. Meyer genannt.

[13] Auf Peter und Paul *Felix per omnes festum mundi cardines* nr. V; de resurrectione domini *Refulgit omnis luce mundus aurea*, nr. VI; de purificatione BMV *Refulsit almae dies lucis candidus* nr. VII; ein Marcus-Hymnus *Jamnunc per omne lux refulget saeculum* nr. VIII; für die Kirchweihe *Clara refulgent huius templi culmina* nr. IX; dazu der Fastenhymnus *Insigne sanctum tempus acceptabile*: Dümmler, Rhythmorum ecclesiasticorum specimen, Hallenser Univ.-Programm 1881 und G. M. Dreves, Analecta hymnica XIV S. 66.

[14] W. Meyer, Ges. Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik II 356 ff.

[15] Zuletzt hrsg. von K. Strecker, MGH Poetae IV 526. Über den Gebrauch des Hymnus B. Bischoff, Caritaslieder. In: Liber Floridus. Festschrift Paul Lehmann 1950, S. 170 = B. Bischoff, Mittelalterliche Studien II, Stuttgart 1967, S. 60 f.

[16] D. Norberg, La poésie latine rhythmique du haut moyen âge, Stockholm 1954, S. 87 ff.

[17] Strecker MGH Poetae IV 580.

[18] Nach Lage der Dinge, d. h. wenn man die geringen Vergleichsmöglichkeiten bedenkt und die Masse des Verlorenen in Rechnung stellt, kann Sicherheit über den

sich mit der Feststellung begnügen müssen: Die wenigen Gedichte, die wir als sicheres Eigentum des Paulinus kennen, reichen für eine genaue Bestimmung des Umfangs seines dichterischen Werkes nicht aus.

Neben Petrus von Pisa und Paulinus von Aquileja steht als dritter Italiener am Hofe Karls des Großen Paulus Diaconus, der Geschichtschreiber der Langobarden. Paulus[19] stammte aus einer adeligen langobardischen Familie in Friaul; er mag um 720/30 geboren sein[20]. Seine wissenschaftliche Ausbildung empfing er wahrscheinlich unter König Ratchis (744—749, danach Mönch in Monte Cassino) am Hof zu Pavia; sein Lehrer war der Grammatiker Flavianus, bei dem er wohl auch ein wenig Griechisch lernte, das er dann allerdings wieder vergaß. Vermutlich ist er ungefähr zu jener Zeit Diakon geworden. Ratchis' zweiter Nachfolger Desiderius übertrug ihm den Unterricht seiner Tochter Adelperga; als diese den Herzog Arichis von Benevent heiratete, folgte ihr Paulus dorthin. Nach der Unterwerfung des Langobardenreiches durch Karl 774 trat Paulus als Mönch in Monte Cassino ein — vielleicht ebenso sehr aus Schmerz über das Ende der Unabhängigkeit seines Volkes wie aus zunehmendem Bedürfnis nach Abgeschiedenheit und Stille. Doch die ersehnte Ruhe war von kurzer Dauer. Im Jahr 776 kam es in Friaul unter Führung des Herzogs Hrodgaud zu einer Empörung gegen die fränkische Herrschaft; der Bruder des Paulus war in die Sache verwickelt und wurde nach der Niederschlagung des Aufstandes wie die anderen Empörer unter

---

Autor gar nicht erreicht werden. Bei näherem Zusehen indes erweisen sich zudem die Argumente für Abfassung des *Congregavit* gelegentlich der Synode von Cividale 796 oder 797 durchweg als Thesen, von denen keine einzige mehr als eine Möglichkeit darstellt. – Man kann auch nicht deshalb, weil Eugenius von Toledo einmal in einem Abecdar (Analecta hymnica 50, S. 92 f) pseudosapphische Strophen, in diesem Falle aus metrisch gebildeten Senaren mit einem Adonier baut und in dem modernen Corpus der unter Paulins Namen gedruckten Gedichte dasselbe Versmaß in rhythmischer Nachbildung mit metrischen Relikten angewandt wird, den Patriarchen einen ‚innovateur dans l'histoire de la poésie latine rhythmique‘ nennen. (Norberg a.a.O. S. 97): die hier aus formalen Gründen für die „Neuerungen“ Paulins in Anspruch genommenen Gedichte sind dieselben, die ihm aus ebenfalls formalen Gründen von W. Meyer (siehe oben Anm. 14) abgesprochen wurden; und selbst wenn letzteres zu Unrecht geschehen wäre, bewiese die Anwendung der metrischen „pseudosapphischen“ Strophe bei Eugenius nichts, solange ein Zeugnis dafür fehlt, daß Paulinus jenes Gedicht des Eugenius gekannt hat. Man darf grundsätzlich nicht außer acht lassen, daß wir bei weitem nicht alles besitzen, was einmal gedichtet worden ist, und daß schon ein einziges bisher unbekanntes Denkmal Kombinationen der erwähnten Art als haltlos erweisen könnte.

[19] Nach dem Namen seines Vaters Warnefrid wird er in der älteren Literatur vielfach 'Paulus Warnefridi' oder 'P. Warnefridus' genannt.

[20] Die Zeit läßt sich nur ungefähr daraus erschließen, daß er in einem zwischen 781 786 verfaßten Gedicht von *iam gravante senio* (XIII 12, 3 Neff) redet.

Einziehung des Vermögens ins Frankenreich deportiert. Nach Ablauf von sechs Jahren, also 782, zog Paulus über die Alpen an den fränkischen Hof[21], um vom König die Freilassung seines Bruders zu erwirken. Es war in dem gleichen Jahre, da auch Alkuin dorthin kam. Paulus wurde aufs beste aufgenommen[22], der König selber suchte ihn zu halten und gewährte ihm schließlich auch die Erfüllung seiner Bitte. Trotzdem hat sich Paulus am fränkischen Hof nicht wohlgefühlt; er spürte das Alter und sehnte sich nach der Stille des Klosters. So nahm er schon nach wenigen Jahren Abschied, wohl 787, ging nach Monte Cassino zurück und brachte da, ganz seiner gelehrten und literarischen Arbeit hingegeben, die letzten Jahre seines Lebens zu. Um 797 — das genaue Datum kennen wir nicht — ist er gestorben.

In seinem literarischen Werk erscheint Paulus vor allem als Gelehrter, als vielseitiger Gelehrter philologisch-historischer Richtung, dazu als eine feinsinnige, poetische, wohl überhaupt musische Natur. Die Mehrzahl seiner Schriften läßt sich nur ungefähr bestimmten Schaffensperioden zuordnen: einer früheren, welche die Zeit des Aufenthalts an den Höfen zu Pavia und Benevent umspannt, einschließlich der ersten Jahre in Monte Cassino, und einer späteren, welche die Zeit am Hofe Karls des Großen und die Jahre der Zurückgezogenheit in Monte Cassino umfaßt. Fruchtbarer war die zweite, entscheidend aber für das schriftstellerische Wirken des Paulus war die erste, in ihr vor allem die Beziehung zu Adelperga, durch deren Anregung er überhaupt erst zum Schriftsteller geworden ist. Nur ein einziges Mal finden wir einen Hinweis auf jenes zarte, von liebender Verehrung getragene Verhältnis des bescheidenen, ja scheuen Menschen gegenüber seiner königlichen Schülerin — und es ist versteckt im Akrostichon eines chronologischen Gedichts: *Adelperga pia.*

Von philologischen Arbeiten sei an erster Stelle eine lateinische *Grammatik* genannt. Ein sicherer Hinweis auf die Abfassungszeit fehlt[23]. Wissenschaftlich unbedeutend, ist das Werk aus der Praxis des Unterrichts erwachsen und für die Schule bestimmt. Wie bei fast allen frühmittelalterlichen Grammatiken handelt es sich um einen Kommentar

[21] Daß ihn der König von sich aus eingeladen habe, ist nach dem Brief des Paulus an seinen Abt Theodemar von etwa 783 unwahrscheinlich. Sehr einleuchtend die Vermutung von Neff (zu carm. XII), daß Petrus von Pisa, damals wohl noch der Mittelpunkt des gelehrten Kreises, die Sache arrangierte.

[22] Hierher gehört das fast überschwengliche Begrüßungsgedicht, das Petrus von Pisa im Namen des Königs an ihn richtete (c.XII, Neff S. 56ff.); vgl. oben S. 250 und die bescheidene Antwort des Paulus (c.XIII, siehe unten S. 267).

[23] Da sich die vermutete Benützung der Grammatik des Petrus von Pisa (Amelli Ausg. S. XI f) nicht beweisen läßt und die Notiz in einem der Lorscher Kataloge saec. IX *Item Pauli ad Carolum regem* (Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui nr. 37, 417), wenn sie richtig ist, auch auf ein möglicherweise lange nach der Abfassung überreichtes Exemplar zurückgehen kann.

zu Donat. Bezeichnend für die praktische Zielsetzung sind die durchgeführten Konjugations- und Deklinationsschemata der regelmäßigen Verben und des Pronomens, charakteristisch für die Bedürfnisse der Zeit die Hinweise für das sprachliche Verständnis sowohl antiker Dichter als auch der Bibel und der Kirchenväter. Benützt sind neben Donat selber die spätantiken Grammatiken des Priscian, Diomedes und Charisius, dazu kommen eigene Zusätze des Verfassers.

Überlieferungsgeschichtlich interessant, vor allem aber lexikographisch-antiquarisch wichtig ist der Auszug aus dem Wörterbuch des Festus. Genaugenommen handelt es sich um eine zweifache Bearbeitung: der berühmteste Grammatiker der augusteischen Zeit, M. Verrius Flaccus, hatte in einem Riesenwerk de verborum significatu die veralteten Wörter zusammengetragen und erklärt. Ein jüngerer Grammatiker namens Pompeius Festus, dessen Zeit nicht näher zu bestimmen ist, machte einen Auszug aus dem umfangreichen Lexikon, was man in der Spätantike auch mit anderen voluminösen Werken zu tun pflegte. Die Zahl von zwanzig Büchern behielt er bei. Diesen Auszug des Festus, der wohl schon im Altertum nicht häufig war und gewiß nur in einem oder zwei Exemplaren die Völkerwanderung überdauert hatte, bekam Paulus in Monte Cassino oder sonstwo im beneventanischen Raum zu Gesicht; und nun bearbeitete er ihn noch einmal, indem er allzu umfangreiche Artikel kürzte und verderbte Stellen, so gut es ging, verbesserte. Er widmete seine Arbeit Karl dem Großen mit dem Hinweis, daß der König darin viel über die Stadt des Romulus, welche die seine sei, aber auch manches über die Sitten und Gebräuche der Römer finden könne. Vom Lexikon des Festus, das Paulus Diaconus offenbar noch vollständig vorlag, ist heute nur noch etwa die Hälfte erhalten; für alles übrige aber ist es der Langobarde Paulus (*Paulus ex Festo*), dessen Vermittlung die Altertumswissenschaft ihre Kenntnis von zahlreichen Wörtern und Sachen verdankt, die jener gelehrte Antiquar zur Zeit des Augustus in alten Büchern gefunden hatte.

Zur Antike, zum alten Rom, fühlte sich Paulus schon früher hingezogen, lange bevor er mit Karl dem Großen in Verbindung trat, und man kann wohl sagen, daß er durch solche Interessen und Studien zur Historiographie geführt wurde und schließlich zum Geschichtschreiber der Langobarden geworden ist. Freilich bedurfte es dazu eines Anstoßes, und der erste Versuch war auch noch keine besondere Leistung. Aber es ist doch wohl Paulus gewesen, der in seiner königlichen Schülerin Adelperga das Interesse für Geschichte wachrief, und sie hat ihn dann dazu veranlaßt, auch selber etwas zu schreiben. Im Jahre 763, also in Benevent, widmete ihr Paulus ein rhythmisches Gedicht über die Weltalter und ihre Dauer, das in einer Schilderung des Friedens unter Desiderius ausklingt. *(A principio saeculorum,* nr. II Neff; zwölf Strophen zu je drei Septenaren, mit

dem oben erwähnten Akrostichon *Adelperga pia).* Ungefähr in derselben Zeit, jedenfalls vor 774, entstand das erste historische Werk. Adelperga hatte sich darüber beklagt, daß der Abriß der römischen Geschichte des Eutropius aus dem 4. Jahrhundert (Breviarium ab urbe condita), ein beliebtes Schulbuch schon in der Spätantike[24], doch gar zu dürftig sei und vor allem nicht aus der christlichen Zeit berichte. So schrieb Paulus seine *Historia Romana.* Das kleine Werk ist nichts anderes als eine Bearbeitung des Eutropius, dessen Abriß er durch Zusätze aus der Chronik des Hieronymus, der Historia adversum paganos des Orosius, den Romana des Jordanes, der anonymen spätantiken Epitoma de Caesaribus sowie an einzelnen Stellen auch aus dem Raritätenbuch des Solinus und den Strategemata des Frontinus ergänzte. Die Fortsetzung bis in die Zeit Justinians, bei ihm Buch XI–XVI, kompilierte er wiederum aus Orosius und der Chronik des Hieronymus sowie den Getica des Jordanes, wozu er noch Auszüge aus der Chronik des Prosper von Aquitanien und der offiziellen Papstgeschichte, dem Liber pontificalis, und weiteren Quellen fügte. Das Werk liest sich gut und erlangte in der Folgezeit große Beliebtheit, zumal in Italien, so daß es vielfach den echten Eutrop verdrängte. Um die Jahrtausendwende wurde auch die Historia Romana des Paulus noch einmal überarbeitet von einem sonst unbekannten Italiener Landulfus Sagax, der mancherlei Ergänzungen anbrachte und die Darstellung bis in die Zeit Leons V. des Armeniers (813–820) fortsetzte (Historia miscella)[25].

Größere Bedeutung sowohl als Geschichtsquelle wie auch für die Entwicklung der mittelalterlichen Historiographie kommt den *Gesta episcoporum Mettensium* zu, wie man den *Libellus de ordine episcoporum qui sibi ab ipso praedicationis exordio in Mettensi civitate successerunt* zu nennen pflegt. Die Schrift entstand auf Veranlassung des Bischofs Angilram von Metz, der in den Jahren von Paulus' Aufenthalt am fränkischen Hof Karls Erzkaplan war. Beginnend mit der Einführung des Christentums in Metz, die auf den Petrusjünger Clemens zurückgeführt wird, führt Paulus die Geschichte der Bischöfe in zusammenhängender Darstellung herab bis auf Angilram selbst, zum Teil in einfacher Aufzählung, wo mehr zu sagen war, mit eingehenderem Bericht. Eine besondere Rolle spielt Bischof Arnulf († ca. 640). Von ihm wird unter anderem die wunderbare Begebenheit von dem im Magen eines Fisches wiedergefundenen Ring erzählt, den der Bischof in die Hochwasser führende Mosel geworfen hatte, um zu erkennen, ob Gott ihm seine Sünden vergeben habe. Die Geschichte hatte Paulus aus dem Munde Karls des Großen selber gehört,

[24] Und übrigens noch bis zu Anfang des 19. Jahrh., bis es durch Nepos und Cäsar als Anfängerlektüre aus der Schule verdrängt wurde.

[25] Darüber im folgenden Band.

und das nicht ohne Grund. Jener Arnulf hatte nämlich seinen Sohn Anschis (Ansegisel) mit einer Tochter Pippins des Älteren vermählt und war somit einer der Mitbegründer der karolingischen Dynastie. Paulus benützt die Gelegenheit, nicht nur den Namen Anschis als Erinnerung an Anchises, den Vater des Aeneas, zu deuten und auf die trojanische Herkunft der Franken hinzuweisen, sondern auch gleich die Genealogie des fränkischen Königshauses bis auf Karl den Großen und seine Familie nebst einigen von ihm selbst im Auftrag Karls verfaßten Epitaphien in die Metzer Bischofsgeschichte einzuschieben. Ganz abgesehen einmal von dem Quellenwert, den das Werk vor allem durch diese Genealogie der Karolinger erhält, erweisen sich die Gesta episcoporum Mettensium durch die sehr deutlich betonte Verbindung mit dem Königshaus als ein Stück dynastischer Geschichtschreibung. Daß Angilram ausgerechnet den hochgeschätzten langobardischen Gelehrten für ein solches Werk gewann, das natürlich auch seine eigene Position am Hof zu festigen und das Ansehen seines, des Metzer Bischofsstuhls womöglich noch mehr zu heben versprach, verleiht dem Ganzen einen besonderen Aspekt. Freilich muß man auch hier noch der Frage der Quellen nachgehen. Es besteht Grund zu der Annahme, daß Paulus seine Kenntnis der Metzer Bischofsreihe nicht einem formlosen Verzeichnis, sondern einem Gedicht zu verdanken hat[26]. Ob darin nur die Bischöfe in eine versifizierte Aufzählung gebracht waren oder ob, was wahrscheinlicher ist, von dem einen und anderen auch noch mehr gesagt war, bleibe einstweilen dahingestellt. Jedenfalls ist dieses Gedicht ein anderes gewesen als jene Verse über die Metzer Bischöfe, die man früher dem Paulus selber zugeschrieben hat *(Qui sacra vivaci studio domicilia lustras*[27]*),* jetzt aber mit einiger Wahrscheinlichkeit als Werk des Angilram angesehen werden[28]. Trifft die These zu, daß Paulus ein Gedicht über die Metzer Bischöfe vorlag, so hätte man damit schon das dritte literarische Denkmal, das die Metzer Bischofsgeschichte zum Gegenstand hatte: ein ganz ungewöhnliches Phänomen. Es erklärt sich allerdings sofort, wenn man sieht, welcher Anspruch mit der Bischofsgeschichte verbunden war: war der erste Bischof ein Apostelschüler, so gebührte allein schon deshalb dem Metzer Bischofssitz der gleiche Rang wie den ehrwürdigsten Metropolen der Christenheit, und Gründung durch einen Jünger gar des Petrus konnten ohnehin nur wenige, wie Mailand, Aquileja

[26] z. B. ein halber Hexameter *quintus in ordine Victor;* gleich darauf noch einmal ein erstes Hemistich: *Deinde alius Victor.* Weitere Stellen, die ebenfalls „hexameterverdächtig" sind, bedürften kleiner Eingriffe wie *post obitum fulsere miraclo* statt des von Paulus gesetzten *miraculo* u. a.; aber alles zusammengenommen ist, auch wenn man sich vorsichtig verhält, die Sache wohl ziemlich eindeutig.

[27] MGH Poetae I 60; Neff nr. V des Anhangs, S. 188.

[28] Neff S. 186 f., der Abfassung des Gedichtes n a c h den Gesta des Paulus annimmt, wohl mit Recht.

oder Ravenna, geltend machen. Also geht es offenkundig um den Anspruch der Metzer auf die Metropolitanrechte, wo nicht auf das Patriarchat[29]. Natürlich stand die Genealogie der Karolinger[30] nicht in der älteren Metzer Bischofsgeschichte bzw. dem postulierten Gedicht, sie ist auf Rechnung Angilrams zu setzen und als neuerlicher Versuch anzusehen, die alten Ambitionen nun mit Hilfe des Königs doch noch durchzusetzen. Literarhistorisch sind die Gesta episcoporum Mettensium einmal deshalb bemerkenswert, weil sie die Existenz eines älteren Gedichtes über Bischofsgeschichte wahrscheinlich machen, vielleicht des ältesten dieser Art überhaupt. Zum anderen steht das Werk des Paulus am Anfang einer langen Reihe mittelalterlicher Bischofs- und Bistumsgeschichten, einer Literaturgattung, deren Vorbild man wohl in der römischen Sammlung von Papstbiographien, der offiziellen Papstgeschichte des Liber pontificalis, zu sehen hat und die für die mittelalterliche Historiographie zumal im 11. und 12. Jahrhundert große Bedeutung gewonnen hat.

In die Zeit des zweiten Aufenthalts in Monte Cassino, also nach der Rückkehr vom fränkischen Hof, fällt die Abfassung der *Vita beati Gregorii papae.* Nach der Vita eines Angelsachsen aus dem 7. Jahrhundert ist dies die zweite Biographie Gregors des Großen; Paulus hat neben jenem älteren Werk auch die Briefe Gregors herangezogen. Er strebt mit bekannter Gewissenhaftigkeit nach historischer Treue, was man nachprüfen kann, weil wir die Quellen kennen; aber er schreibt nicht eigentlich als Historiker, als Biograph, sondern als Hagiograph: Die kirchenpolitische Tätigkeit des großen Papstes steht völlig am Rande, Paulus der Mönch sieht in Gregor vor allem den Mönch und Heiligen, und seine Vita ist in durchaus hagiographischem Stile gehalten.

Die späten Casinenser Jahre zeitigten auch die kostbarste Frucht seines literarischen Schaffens, die *Historia Langobardorum.* Das Werk führt in sechs Büchern die Geschichte der Langobarden vom sagenhaften Ursprung des Volkes in Skandinavien bis herab zum Tode des Königs Liutprand im Jahre 744. Paulus versucht (wie Beda) den Stoff so zu gliedern, daß Ende bzw. Anfang eines Buches jeweils mit einem bedeutenden Ereignis zusammenfallen, was freilich nur bis zu einem gewissen Grade gelingt: so enthält Buch I die Vorgeschichte bis zum Einfall der Langobarden in Italien, Buch II ist im wesentlichen der Regierung Alboins gewidmet.

[29] Wenigstens als Möglichkeit sei angedeutet, daß die Erwähnung von Ravenna in diesem Zusammenhang, wenn sie bereits aus der Quelle des Paulus stammt, ein Hinweis darauf sein könnte, daß diese Quelle zu einer Zeit entstanden war, da Ravenna auch politisch noch mehr bedeutete als nach der Einnahme durch Pippin i. J. 751.

[30] Hiezu K.-U. Jäschke, Zu Metzer Geschichtsquellen der Karolingerzeit. Rhein. Vierteljahrsblätter 33 (1969) 1–13, bes. 11 ff.

Buch III endet mit dem Tode Autharis, die Aufteilung der letzten Bücher ist ziemlich willkürlich. Es bleibe dahingestellt, ob Paulus, wie man aus einem gewissen Nachlassen der formalen, sprachlichen Gestaltung geschlossen hat, an der Behandlung der letzten drei Jahrzehnte durch den Tod gehindert wurde[31], oder ob er, was bei der Empfindsamkeit seiner Natur auch einiges für sich hat, nachdem er den Aufstieg seines Volkes bis zum Höhepunkt der politischen Macht unter Liutprand dargestellt, nicht auch noch den Zusammenbruch des Reiches berichten wollte. Daß Paulus gerade über die letzten Jahrzehnte des Langobardenreiches, die er selbst erlebt hatte und über deren Verlauf er durch seinen Aufenthalt am Hof und seine Beziehungen zum königlichen Hause aufs beste unterrichtet war oder sich unterrichten konnte, geschwiegen hat, mag die Geschichtswissenschaft bedauern. Sie hat dazu um so größeren Anlaß, als sie die Wahrheitsliebe und die persönliche Lauterkeit des alten Mönchs sehr wohl zu schätzen weiß. Zwar hat man einiges an ihm auszusetzen: seine Unsicherheit in der Chronologie, ferner, daß er nicht in der gelehrt-gründlichen, auf Urkunden gestützte Weise eines Beda gearbeitet hat, und schließlich die mangelnde innere Verknüpfung der einzelnen Geschichten. Dabei trifft die letztgenannte Rüge die frühmittelalterliche Geschichtschreibung schlechthin, einschließlich der spätantiken, ja überhaupt die meisten Werke der „großen" Literatur jener Epoche, beruht somit auf einer Verkennung der geistigen Situation. Aber man rühmt doch auch die Reichhaltigkeit der Langobardengeschichte und erkennt an, daß sich Paulus nach Kräften, wenn auch nicht immer mit Erfolg, um kritisches Urteil bemüht hat.

Titel und Gegenstand regen zum Vergleich mit Werken verwandten Inhalts an. Cassiodor schrieb seine Gotengeschichte mit politischer Tendenz; er versuchte, die Herrschaft der Ostgoten in Italien als legitim zu erweisen und ihre friedliche Einfügung in das byzantinische Reich darzustellen. Gregor von Tours schrieb die Geschichte der Franken, um ihre Bekehrung zum Christentum und die Aufgabe der Franken als des auserwählten Volkes der Christenheit zu beleuchten, und stellte daher die fränkische Geschichte in einen universalen heilsgeschichtlichen Zusammenhang. Beda schrieb Kirchengeschichte, Geschichte der Kirche seines Volkes. Paulus Diaconus legt trotz seiner unzweifelhaften christlichen Haltung und persönlichen Frömmigkeit auf das Christlichwerden und die kirchliche Gesinnung der Langobarden nicht mehr das Hauptgewicht. Ihr Christentum ist ihm selbstverständlich; er will V o l k s g e s c h i c h t e erzählen, eine Volksgeschichte, die er — was man ihm gelegentlich verdacht hat

[31] G. Waitz, Neues Archiv I (1876) 553 ff.

– durch beiläufige Ausblicke und Seitenblicke in einen weiteren Zusammenhang hineinzustellen wenigstens versucht.

Es liegt auf der Hand, daß er ältere historische Werke ausgiebig benützte: die nach der Mitte des 7. Jahrhunderts entstandene anonyme Origo gentis Langobardorum, die annalistisch angelegte Langobardengeschichte des Secundus (oder Secundinus) von Trient († 612), die man nur durch die Auszüge bei Paulus kennt, ferner die Historiae des Gregor von Tours, die Kirchengeschichte Bedas, den Liber pontificalis und andere. Er folgt diesen Quellen, wo er sie benützt, inhaltlich getreu, aber er hält sich nicht ängstlich an den ihm vorliegenden Wortlaut, sondern redet seine eigene Sprache. Wichtiger aber ist, daß er außer den schriftlichen Quellen auch die mündliche Überlieferung seines Volkes in weitem Umfang heranzieht. Eben darin, mehr als in den rein historischen Fakten, die das Werk bietet, liegt der eigentliche Wert, aber auch der eigentümliche Reiz der Historia Langobardorum: sie gibt wie kaum ein anderes Werk die sagenhafte Tradition eines germanischen Volkes wieder, ungetrübt durch gelehrte Kritik und Reflexion, aber auch unverfälscht durch Mißverständnisse volksfremder Berichterstatter. Eine ganze Reihe der Sagen, welche die Brüder Grimm gesammelt haben, sind der Langobardengeschichte des Paulus Diaconus entnommen.

Dem anziehenden und abwechslungsreichen Inhalt entspricht eine überaus glückliche Art der Darstellung, die noch nie ihre Wirkung verfehlt hat. Der Verfasser der Langobardengeschichte ist ein belesener und gelehrter Mann, aber sein Werk ist nicht in erster Linie ein gelehrtes Werk. Paulus kann erzählen. Er besitzt die natürliche Gabe des Erzählers wie Gregor von Tours, aber er dramatisiert nicht wie jener, läßt die handelnden Personen nicht in Rede und Gegenrede ihre Gedanken äußern. Ruhig und schlicht, ohne starke Akzente, eher etwas verhalten als überschwenglich trägt er seine Geschichten vor, erzählt er seine Sagen. Die innere Verbundenheit, ja die warme Liebe zu seinem Volk gibt sich allenthalben zu erkennen, aber sie äußert sich nicht in leidenschaftlicher Parteinahme wie bei Gregor von Tours. Dabei wird die Darstellung niemals eintönig oder langweilig. Die Sprache des Paulus ist klar und von bemerkenswerter Korrektheit, hält sich – zumal in den gut durchgearbeiteten ersten Büchern – fast frei von Vulgarismen; sein Stil verzichtet auf das preziöse Gehabe seines Landsmannes Petrus von Pisa ebenso wie auf die leicht zum Übertriebenen neigende Rhetorik des Paulinus von Aquileja. Dabei schreibt Paulus keineswegs naiv, er stilisiert seine Quellen bewußt um (man sieht das besonders deutlich an den Stellen, wo er den trockenen Gelehrtenjargon Isidors mit leichter Hand in die Sprache des Erzählers wandelt), mit maßvoller Zurückhaltung gibt er seinen Worten rhythmischen Klang, und über manchen Stellen liegt ein zarter Hauch von Poesie.

Das Werk hat im Mittelalter viele Leser und weite Verbreitung gefunden. Wiederholt ist es fortgesetzt und mehr als ein dutzendmal in kürzere Fassung gebracht worden.

Wohl am stärksten hat Paulus nachgewirkt durch eine gelehrte liturgische Arbeit, die freilich auch seine unselbständigste war: im Auftrag Karls des Großen verfaßte oder vielmehr bearbeitete er ein *Homiliar,* das nach dem Willen des Herrschers die vielfach verderbten Lesungen des Officiums ersetzen sollte. Es besteht durchweg aus patristischen Homilien (der jüngste benützte Autor ist Beda) und gliedert sich in eine pars hiemalis und eine pars aestivalis, wobei jeweils die Homilien für die Sonn- und Feiertage (de tempore) vorangehen, die für Heiligenfeste (de sanctis) folgen und solche für das commune sanctorum den Schluß bilden. Zumeist stehen für jeden Tag zwei oder drei Homilien zur Verfügung. Das Homiliar des Paulus, das man vielfach auch als das „karolingische Homiliar" schlechthin bezeichnet, wurde regelrecht zum Reichshomiliar und verdrängte in kurzer Zeit alle älteren, auch die wenig früher, in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts entstandenen Homiliare des Alanus von Farfa und des Egino von Verona; einmal im Officium, behauptete es, wiewohl vielfach erweitert und verändert, seine Stelle als Grundstock der Brevierlesungen bis zur Gegenwart.

Der dichterische Nachlaß des Paulus ist, was den Umfang anbetrifft, nicht eben groß, und unter den gut dreißig kleineren Stücken finden sich manche, die sich ganz im Rahmen der üblichen Gebrauchsdichtung halten und kaum mehr als antiquarisches Interesse beanspruchen können. Dazu gehören ein paar hexametrische Inschriften zum Beispiel für die Bauten des Arichis von Benevent, ferner eine Anzahl von Epitaphien. Bei den letzteren hat man nun allerdings eine recht eigentümliche Entwicklung beobachtet: während es Paulus in den früheren Gedichten, zum Beispiel den Epitaphien für die Königin Ansa, die Gemahlin des Desiderius, und deren (?) Enkelin Sophia noch wagte, sich einigermaßen frei und persönlich auszudrücken, hielt er sich in den späteren Grabschriften, die er am Hofe Karls für einige Personen des königlichen Hauses dichtete, offenbar zu einer stärkeren Bindung an traditionelle Formen und Gedankengänge verpflichtet; mit anderen Worten, man sieht, daß die Reformbestrebungen des Gelehrtenkreises am Hofe Karls des Großen doch auch ihre Gefahren hatten, daß jene Richtung, die man mit aller gebotenen Einschränkung eine „klassizistische" nennen mag, eben durch die Betonung bestimmter Vorbilder begrenzend, verengend wirkte – auch dort, wo solches nicht zum besten des Werkes geschah.

Zweifellos der früheren Zeit, vermutlich jenen glücklichen Tagen, da Paulus als Lehrer der Prinzessin Adelperga am Hofe zu Pavia lebte, entstammt das Loblied auf den Comer See, *de laude Larii laci.* Mit begeister-

ten Worten preist er den See, der da eingebettet liegt im ewigen Frühling einer Landschaft von unvergleichlicher Schönheit, der alle anderen berühmten Seen übertrifft und dem nur eines fehlt: daß auf seinen Fluten nicht der Herr gewandelt wie einst auf dem See Genezareth. Der ungewöhnliche Gegenstand, die Unmittelbarkeit des Naturerlebens und vielleicht noch eine gewisse Musikalität seiner Verse sind es, die den Reiz des Gedichtes, aber auch seinen literarischen Rang ausmachen, während die Form der epanaleptischen Distichen nicht als die glücklichste erscheint.

Vermutlich war es der wohlklingende Anfang *Ordiar unde* - - -, der Paulus veranlaßte, mit denselben Worten ein Lobgedicht auf den heiligen Benedikt von Nursia zu beginnen, das er wohl nicht sehr lange nach dem Preislied auf den Comer See ebenfalls in epanaleptischen Distichen verfaßte. Das Stück handelt vom Leben und den Wundertaten Benedikts, die in engem Anschluß an die älteste Vita, das zweite Buch der Dialogi Gregors des Großen, mit knappen Worten vorgetragen werden. Da die einzelnen Geschichten vielfach nur ein Distichon umfassen, die Kenntnis des Stoffes offenbar vorausgesetzt wird, erweckt das Gedicht fast den Eindruck einer Zusammenstellung von Versinschriften zu einem Bilderzyklus über das Leben Sankt Benedikts, ähnlich wie zum Beispiel Prudentius im Dittochaeon das Alte und Neue Testament in Verse gebracht hat, nur daß Anfang und Ende doch die innere Geschlossenheit des Ganzen und den Charakter des Preisliedes betonen. Noch einmal hat Paulus denselben Gegenstand behandelt, diesmal in (16) ambrosianischen Strophen:

Fratres alacri pectore
Venite, concentu pari
Fruamur huius inclitae
Festivitatis gaudiis.

Hier ist nur von den Wundern die Rede; Paulus selbst, der das Gedicht wie das erstgenannte auch in seine Langobardengeschichte einfügte, bezeichnet es als Hymnus, und dies, der Vortrag am Feste des Heiligen, mag auch die Bestimmung des Gedichtes gewesen sein.

Die späteren Gedichte sind — von den bereits erwähnten Epitaphien für Angehörige der Familie Karls des Großen und ein paar Rhythmen über grammatische Gegenstände abgesehen — an Karl selbst und an Petrus von Pisa, eines an Karls Vetter Adalhard, Abt von Corbie ca. 780 bis 826, gerichtet. Am bedeutendsten von allen ist zweifellos das Bittgedicht an den König vom Jahre 782, mit dem Paulus die Freilassung seines Bruders zu erwirken suchte: *Verba tui famuli, rex summe, adtende serenus.* Mit schlichten Worten, ohne jeden rhetorischen Schmuck und darum um so eindringlicher stellt Paulus dem Herrscher die ganze Not vor Augen: sein Leid um den gefangenen Bruder, das Elend der vereinsamten Frau und der vier Kinder, die vom Betteln leben, den Schmerz der Schwester: die Not einer vernichteten Familie, die nur noch der König selber lindern kann. Es gibt nicht viele Gedichte, in denen menschliches Schicksal so ergreifenden Ausdruck gefunden hätte. Sympathisch berührt die bescheiden abwehrende, ein wenig verlegene Antwort des Paulus auf das begeisterte Begrüßungsgedicht, mit dem Petrus von Pisa im Namen des Königs den berühmten Gelehrten empfing *(Sensi, cuius verba cepi exarata paginis,* nr. XIII Neff); andere gehören zu den Denkmälern des geselligen Verkehrs unter den Männern am Hof, befassen sich mit Rätseln, die man sich gegenseitig aufgab, und dergleichen.

Ohne hinreichenden Grund hat dem Paulus Diaconus eine spätere Zeit den berühmten Hymnus auf Johannes den Täufer zugeschrieben, der seit dem 9. Jahrhundert belegt ist und bis in die Gegenwart im Gebrauch war:

Ut queant laxis resonare fibris
mira gestorum famuli tuorum,
solve polluti labii reatum,
sancte Johannes.

Er spielt in der Musik eine Rolle: nach den Anfangssilben der Halbzeilen der ersten Strophe — ut re mi fa sol la —, von denen jede einen Ton höher liegt als die vorhergehende, hat man in der (angeblich von Guido von Arezzo[32] um 1026 eingeführten) Methode der sogenannten Solmisation die Stufen des Hexachords bezeichnet und zugleich ihre Intervalle sich eingeprägt.

Wir hören nichts davon, daß der adlige Langobarde Paulus an einem der Höfe, an denen er sich aufhielt, ein hohes Amt innegehabt hätte. Auch in der kirchlichen Hierarchie ist er, anders als sein Landsmann Paulinus von Aquileja, über den Rang eines Diakons nie hinaufgestiegen. Stille und Zurückhaltung gehören ebenso zu ihm wie die Wärme der Empfindung, seine Sensibilität oder die Liebe zu seinem Volk. Paulus schreibt nicht oder nur ausnahmsweise aus einem praktischen Bedürfnis und für die Praxis. Er versucht nicht mit den Mitteln des Schriftstellers in aktuelle Angelegenheiten seiner Zeit einzugreifen, wiewohl er auf seine äußerst zurückhaltende Weise doch auch zu politischen — richtiger vielleicht, und das ist eben auch bezeichnend für ihn: historischen — Entwicklungen seiner Zeit durchaus Stellung nimmt. Er ist Gelehrter und zugleich eine musische Natur, ein ganz und gar geistiger Mensch. Paulus Diaconus war herangewachsen in der Kultur des langobardischen Königshofes dort in Oberitalien, wo sich noch manche Reste der Antike zäh gehalten hatten, wo sie hinübergerettet wurden über die furchtbare Zäsur der Völkerwanderung und nach den kriegerischen und politischen Wirren in der Jugend eines bildungshungrigen Volkes neue Wurzel schlagen konnten. Es mag

[32] Über diesen im folgenden Bande.

wohl sein, daß als Erbe dieser Bildungswelt von den drei Italienern am Hofe Karls des Großen, die wir näher kennen, der stille Gelehrte und Poet den wichtigsten Beitrag zur geistigen Erneuerung geleistet hat.

Die führende Gestalt freilich unter den Schriftstellern und Gelehrten am fränkischen Hof ist der Angelsachse A l k u i n gewesen. Er war überhaupt die bedeutendste Persönlichkeit in der Geschichte des geistigen Lebens seit Beda, dessen Tradition er fortgesetzt und weiter ausgebaut hat.

Alkuin (Alcuinus latinisiert für angelsächsisches Alchvine; er selbst nannte sich gewöhnlich Albinus) wurde um 735 in Northumbrien geboren. Seine Ausbildung empfing er an der Kathedralschule zu York, die sich unter den Erzbischöfen Egbert und Aelbert zu einem der hervorragendsten Zentren des geistigen Lebens in England entwickelt hatte. In York ist Alkuin später selbst Lehrer und Bibliothekar geworden. Gelegentlich einer Romreise wurde er im Jahr 781 in Pavia mit Karl dem Großen bekannt, der ihn an seinen Hof einlud. 782 traf Alkuin mit einigen Gefährten im Frankenreich ein, wo er nunmehr mit Ausnahme von drei Jahren sein ganzes weiteres Leben zubrachte. Karl erkor ihn zu seinem engsten Berater in theologischen Fragen und allen Angelegenheiten der Bildung und betraute ihn mit der Leitung der Hofschule, deren Neuordnung vor allem ihm zu danken ist; der König selbst sowie seine Söhne und Töchter wurden von Alkuin unterrichtet, auch Männer wie Einhard und Hrabanus Maurus zählten zu seinen Schülern. In der Hofgesellschaft erhielt Alkuin den Beinamen Flaccus. 790 reiste er im Auftrag Karls nach England, war aber von 793 an wieder dauernd im Frankenreich. Er blieb zeitlebens Diakon und stieg auch dann nicht zu höherem geistlichen Rang auf, als ihm der König mehrere Abteien übertrug, darunter Ferrières und — 796 — mit dem ausdrücklichen Auftrag, sich des heruntergekommenen Bildungswesens in der berühmten Abtei anzunehmen, St. Martin in Tours. Sei es, daß man gegen den einflußreichen Berater des Königs intrigierte, sei es, daß Karl von sich aus des Vertrauten früherer Jahre überdrüssig wurde: mindestens die letzte Verleihung war — was man bisher nicht gesehen zu haben scheint — ein deutlicher Hinweis, den Hof zu verlassen. Offenbar hat Alkuin dies nicht erkannt; er zog sich erst im Jahre 801 endgültig in sein Kloster St. Martin zurück: tief verletzt, wie man aus den von dort an den Kaiser gerichteten Briefen wird entnehmen müssen. Verstärkte Hinwendung zum Monastischen und Religiösen, verbunden mit einer deutlichen Reserve gegenüber der antiken Literatur, kennzeichnet die letzten Jahre seines Lebens. Am 19. Mai 804 ist Alkuin in Tours gestorben.

Von seinen literarischen Werken ist das früheste, das wir kennen, ein episches Gedicht (1657 Hexameter) *de sanctis Euboricensis ecclesiae*. Es

stammt ohne Zweifel noch aus den Jahren, da Alkuin in York lehrte. Nach einer Anrufung Christi beginnt der Autor mit einem Überblick über die Frühgeschichte der Stadt York von der Gründung in römischer Zeit an. Den eigentlichen Inhalt bildet die Geschichte der Könige von Northhumbrien und der Bischöfe von York bis herab zu Aelberht, also bis in die Zeit Alkuins selbst. Das Werk ist somit gewissermaßen ein lokal begrenzteres Gegenstück zu Bedas Kirchengeschichte von England, jedoch mit dem Unterschied, daß in Gestalt ganzer Reihen von Wundergeschichten und zuletzt noch der Erzählung von der Vision eines väterlichen Freundes des Autors und dessen Tode das hagiographische Element ungleich stärker in Erscheinung tritt als bei Beda. Der Stoff ist größtenteils aus Bedas Historia ecclesiastica genommen, daneben auch die Vita Cuthberti und der Etheldrudis-Hymnus desselben Autors benützt. Trotz einer gewissen Neigung zur Breite an manchen Stellen gerät die Darstellung im Ganzen recht lebendig. Die Komposition ist einfach: zwischen einer formalen Einleitung und einem ebensolchen Epilog werden die einzelnen Erzählungen ohne innere Verknüpfung aneinandergereiht. Bemerkenswert gut beherrscht der Autor die Kunstmittel der epischen Technik, soweit sie kleinere Formelemente (wie den epischen Vergleich) betreffen. Der sprachliche Ausdruck vermeidet jede Übersteigerung, die Verse fließen glatt und leicht dahin. Der Wahl der epischen Form für eine Art Kirchengeschichte oder kirchlicher Lokalgeschichte ist Originalität nicht abzusprechen; allerdings wird zu bedenken sein, daß zu Alkuins Zeit die epische Form vermutlich nichts anderes bedeutet als ein Mittel, die Darstellung eines beliebigen Gegenstandes formal auf eine höhere Stufe zu heben. Die mit Sedulius beginnende Übung der Doppelfassungen mag dieser Auffassung Vorschub geleistet haben.

Im Mittelalter war das Werk wenig verbreitet. Heute interessiert man sich vor allem für jene Partie, in der Alkuin über die Bibliothek von York und die in ihr vorhandenen Autoren spricht (v. 1525—1561), unter denen außer zahlreichen christlichen Schriftstellern auch Cicero, Plinius, *historici veteres* (Sallust? Livius?), die Dichter Vergil, Statius und Lucan und die Grammatiker 'Probus' (wohl Centimeter), Pompeius, Eutyches, Servius, Donat und Priscian genannt werden. Die Verse sind eine Hauptquelle für unsere Kenntnis des geistigen Lebens im York des 8. Jahrhunderts.

Die Mehrzahl der Werke Alkuins gehört in die Jahrzehnte seines Aufenthalts im Frankenreich. Genau datierbar ist nur ein Teil der Schriften, auch die relative Chronologie steht nicht in allen Fällen fest. Alkuin verfaßte Schulbücher, theologische und hagiographische Werke sowie zahlreiche Gedichte; ferner ist von seiner Korrespondenz ein sehr beträchtlicher Teil erhalten geblieben.

Die didaktischen Schriften Alkuins sind prinzipiellen Fragen der Bildung sowie den grundlegenden Fächern des Triviums gewidmet; sie sind aus der Praxis erwachsen und geben eine Vorstellung davon, wie Alkuin den Unterricht gestaltet wissen wollte und selbst gestaltet hat.

Am Anfang der Lehrschriften steht, wiewohl sicher nicht der Chronologie entsprechend, gleichsam als Einführung in das Studium überhaupt, die *Disputatio de vera philosophia*[33]. Das ist ein nur wenige Seiten umfassender Dialog zwischen Schülern und ihrem Lehrer über Grundfragen des Studiums und der Wissenschaft. In organischer Weiterentwicklung der Vorstellungen Augustins (de doctrina christiana) und Cassiodors (Institutiones) erkennt Alkuin den weltlichen Wissenschaften ihren vollen Eigenwert zu, sieht aber gleichzeitig die artes liberales als ein System von sieben Vorstufen, über die man zur höchsten und eigentlichen Wissenschaft gelangt, zur Erkenntnis Gottes durch das Studium der Heiligen Schrift. Das mag schon der Praxis in York entsprochen haben, wobei es belanglos bleibt, ob man dort über die theoretische Stellung der einzelnen Wissenschaften reflektierte oder nicht. Alkuin jedenfalls ging noch einen bedeutsamen Schritt über seine Vorgänger hinaus. Die Anregung dazu gab ihm die Consolatio philosophiae des Boethius: ein sehr bedeutsamer Vorgang; denn hiermit treffen wir in Alkuin nicht nur den ersten mittelalterlichen Autor, der sich intensiv mit dem Werk des „letzten Römers" beschäftigt hat, wir erkennen in ihm auch einen philosophisch gerichteten Denker, den ersten vielleicht des Mittelalters. Sieben Säulen hatte Cassiodor die sieben freien Künste genannt nach den biblischen Proverbia (9, 1): *Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem.* Mit der leichten Umdeutung der „Säulen" zu „Stufen" *(gradus)* gewann Alkuin das System der nach Art aufsteigender Stufen statt wie bisher gleichsam in zwei Ebenen — die artes nebeneinander, darüber die Theologie — angeordneten Wissenschaften. Das Aufsteigen selbst ist kein bloß rationaler Vorgang; vielmehr vollzieht sich in stufenweisem Aufstieg zur Erkenntnis, was Boethius die consolatio nennt: die schrittweise Abkehr des Menschen von den äußeren Dingen, die Hinwendung zu seinem eigentlichen Wesen, zu seiner wahren Heimat, zu Gott, kurz: die Selbstverwirklichung des Menschen. In ihr liegt auch sein wahres Glück. Um zu diesem zu gelangen, bedarf er eines Führers und Helfers. Das ist der Lehrer, dem somit Alkuin dieselbe Aufgabe zuweist, welche die helfende, heilende, tröstende Philosophie bei Boethius erfüllt. Mit dieser Aufgabe aber verbindet sich notwendig die Pflicht für den Lehrer, der andere führen und bilden soll, den „Aufstieg" zuerst selbst zu vollziehen.

Es ist Alkuin nur sehr unvollkommen gelungen, die gedanklichen Anregungen, die er von Boethius empfangen hatte, auch in der offensichtlich angestrebten formalen Imitation der Consolatio zum Ausdruck zu bringen; in dieser Hinsicht kommt er nur wenig über das zu seiner Zeit und noch lange danach übliche Niveau der Imitation hinaus, die sich in der Entlehnung einzelner Wendungen und dergleichen zu erschöpfen pflegte. Die eigentliche Bedeutung der Disputatio indessen liegt in ihrem Inhalt: die theoretische Grundlegung dessen, was Alkuin, was Karl der Große im Unterrichtswesen, am Hof und im ganzen Reiche zu verwirklichen suchten. Mit anderen Worten: die Disputatio enthält das Bildungsprogramm Alkuins. Dies aber war zugleich das Bildungsprogramm Karls des Großen und der geistigen Bewegung, die seinen Namen trägt; jener Bewegung, durch die zum erstenmal die geistige Einheit des Abendlandes beispielhaft verwirklicht wurde.

[33] Titel nach Clm 6404 (c.a.800), fol. 1[v], der ältesten Handschrift.

Hübsch eingekleidet ist die erste der eigentlichen Lehrschriften, die *Grammatik.* In der Schule des Magisters Albinus, also Alkuins, befinden sich zwei Knaben, ein fünfzehnjähriger Saxo, also ein Angelsachse, und ein vierzehnjähriger Franke. Sie sind erst vor kurzem in das „dichte Gestrüpp der Grammatik" *(spineta grammaticae densitatis)* eingedrungen und kommen nun auf den Einfall, die wichtigsten Regeln der Grammatik gegenseitig abzufragen. Der Saxo ist der Klügere der beiden und führt das Gespräch. Wird es zu schwierig, soll der Magister einspringen. In dieser Weise geht es recht lebhaft, ja fast unterhaltsam durch den ganzen Stoff der Grammatik. Das inhaltliche Gerüst und den Stoff liefert im wesentlichen Priscian, wo dieser zu schwierig ist, Donat, auch die Grammatik des Phocas und Bedas Metrik, vielleicht auch Isidor, werden herangezogen. — Nach den Gesprächspartnern hat man im Mittelalter die Grammatik manchmal als *Dialogus Saxonis et Franconis* oder als *Franco et Saxo* bezeichnet.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die dialogische Form, die — mit einer einzigen Ausnahme — für Alkuins Lehrschriften überhaupt charakteristisch ist. Man findet wohl auch schon in spätantiken Grammatiken Frage und Antwort. Hier geht es um anderes. Alkuin will zwar auch einen bestimmten Lehrstoff vermitteln, aber es kommt ihm nicht in erster Linie auf die Darbietung des Gegenstandes als solchen an. Indem er den Leser gleichsam hineinführt in eine Unterrichtsstunde, so wie man sich denken kann, daß er selber sie an der Hofschule gehalten hat, gibt er zugleich ein Muster dafür, w i e nach seinen Vorstellungen der Unterricht in der Grammatik, in der Dialektik usw. gestaltet werden könnte. Seine Lehrschriften sind daher nicht eigentlich Kompendien der einzelnen Wissensgebiete; sie stehen als pädagogische und didaktische Anleitungen unmittelbar im Dienste der wesentlich von Alkuin geprägten Erneuerung des Bildungswesens.

Die zweite der Lehrschriften, nämlich *de orthographia,* ist als einzige nicht in Dialogform abgefaßt. Hier werden die gängigen Vokabeln, alphabetisch nach den Anfangsbuchstaben geordnet, aufgeführt und eventuelle orthographische Schwierigkeiten erklärt, der Unterschied von Synonymen erläutert, gelegentlich auf unregelmäßige Flexion hingewiesen, doch steht das Orthographische im allgemeinen mehr im Vordergrund als bei Beda. Die Notwendigkeit eines solchen Hilfsbüchleins leuchtet ein, wenn man bedenkt, wie viel Unklarheit in grammatischer Hinsicht infolge mangelhafter Kenntnis der Rechtschreibung bis dahin geherrscht hatte.

Der *Dialogus de rhetorica et virtutibus,* auch kurz *de rhetorica* genannt, ist ein Gespräch zwischen Karl dem Großen selbst und dem Magister Albinus. Vorangestellt sind einige Distichen, in denen an die gemeinsame Beschäftigung mit der Rhetorik erinnert, Alkuin als Verfasser der Schrift genannt, aber auch des Königs rühmend gedacht wird. Es ist wohl nicht nur literarische Fiktion, wenn Alkuin den Herrscher um Unterweisung in der forensischen Beredsamkeit bitten läßt, damit er sein praktisch geübtes Verfahren in der Behandlung streitender Parteien auch theoretisch erfasse; vielmehr handelt es sich wieder um einen pädagogischen Kunstgriff: um zu zeigen, w i e Rhetorik gelehrt werden könne, stellt er den Stoff in der Art eines Protokolls einer Unterrichtsstunde dar, die er selber dem König gibt. Daß der Herrscher persönlich als Lernender auftritt, mochte dem Beispiel besonderen Nachdruck verleihen.

Der Inhalt ist fast ausschließlich antik. Hauptquellen sind Ciceros Bücher de inventione und die äußerst seltene Rhetorik des wohl im 4. Jahrhundert lebenden C. Julius Victor, dazu kommen ein paar Stellen aus Cicero de oratore. Es war ein Anknüpfen an die klassische Rhetorik des Altertums, zugleich aber ein Hinweis auf Alkuins eigenes Bildungsprogramm, wenn er ans Ende der eigentlichen Redelehre ein Kapitel *de virtutibus* stellte. Zugrunde liegt diesem Abschnitt das ursprünglich antike Schema der vier Kardinaltugenden prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia, das Alkuin aus Cicero (de inventione 2,53) entnahm; doch weist dieser Abschnitt gegenüber den vorausgehenden insofern größere Selbständigkeit auf, als es dem Verfasser darauf ankam, die Gültigkeit und die Stellung der genannten Tugenden im christlichen Bereich darzutun. Der Gegenstand wird also ganz anders behandelt, als es Martin von Bracara in seiner berühmten Formula vitae honestae auf Grund von Seneca getan hatte. Doch ist der persönliche Anteil Alkuins im Sachlichen sehr gering zu veranschlagen. Die Bedeutung des Werkes liegt gerade in seiner inhaltlichen Unselbständigkeit insofern, als durch diese Schrift doch manches von antiken Gedanken und Lehren der Rhetorik sowohl wie der Ethik in ansprechender und pädagogisch wirksamer Form dem Mittelalter vermittelt wurde.

Die vierte der Lehrschriften, *de dialectica,* ist wiederum ein Dialog zwischen Karl und Alkuin ('Albinus') in der Form, daß der König die Fragen stellt, also nach mittelalterlicher Weise die Rolle des Schülers übernimmt. Der Gang ist folgender: Nach einem Hinweis auf die gelegentliche Berührung der Philosophie *in priore disputationis nostrae sermone,* d. h. in der disputatio de vera philosophia, wird die Dialektik als ein Teil der Logik in die Philosophie als Ganzes eingeordnet; darauf, Alkuins Konzeption der Wissenschaften entsprechend, die Philosophie in Beziehung zum Christentum, d. h. zur Bibel und zur Theologie, gesetzt. Nach nochmaliger Untergliederung der Dialektik selbst (in *isagogae, categoriae, syllogismorum formulae et diffinitiones, topica* und *perierminiae)* folgt als Hauptteil die Darstellung des Systems der Dialektik, wobei sich Alkuin in der Regel auf die Anführung von Begriffen und deren Definitionen beschränkt und nur zuweilen ein Beispiel anführt. Die Dialektik verhalte sich, wie er — ohne Nennung der Quellen — nach Isidor (etym. 2,23,1) letztlich Varro zitierend, bemerkt, zur Rhetorik wie die geballte Faust zur geöffneten Hand *(dialectica et rehetorica est quod in manu hominis pugnus astrictus et palma distenta*[34]*).* Was den Inhalt angeht, hat der Verfasser nahezu alles wörtlich aus seinen Quellen übernommen: aus den pseudo-augustinischen Kategorien, aus Boethius de topicis differentiis und aus den Etymologien Isidors.

Man muß die Situation bedenken, um Alkuins Absicht und Verfahren recht zu würdigen. Soviel wir sehen können, wußten auf dem Kontinent, zumindest im Merowingerreich, schon zur Zeit Gregors von Tours selbst die Gebildetsten von Dialektik nicht viel mehr als den Namen und vielleicht noch ein paar verirrte Begriffe; Rhetorik wurde, wie man aus ihrer Anwendung in der Literatur entnehmen kann, zwar geübt, aber sie bestand offensichtlich in der maßlosen Verwendung eingelernter Phrasen und dem übertriebenen Gebrauch einiger weniger Figuren; in den anderen Disziplinen waren die Verhältnisse entsprechend. Der erfahrene Lehrer und Erzieher Alkuin suchte das heruntergekommene Bildungswesen nicht durch neue Theorien und kühne Experimente zu reformieren, er vermied vielmehr alle übersteigerten Anforderungen und suchte, aus dem Überlieferten und Bewährten behutsam auswählend, den gleichsam zufälligen, in der Vereinzelung nicht mehr verstandenen und darum sinnlos gewordenen Bildungselementen eine feste Ordnung zu geben, sie in ein klares System einzubauen. Damit aber wird noch eines deutlich: Der Versuch, Grundbegriffe in einer bestimmten Ordnung zu vermitteln, ist offensichtlich nicht am Zweck der unmittelbaren Verwendbarkeit der einzelnen Lehrgegenstände orientiert; sein Ziel ist — mag die Darstellung

[34] Migne PL 101,953 A.

auch nur unvollkommen gelungen sein — das Verständnis der Zusammenhänge. Alkuin hat dies klar erkannt und in seiner Disputatio de vera philosophia wie auch in der Rhetorik offen ausgesprochen. Etwas zugespitzt könnte man sagen: Indem sich Alkuin von den Verhältnissen der voraufgehenden Zeit distanziert, setzt er an die Stelle eines einseitig zweckorientierten, „realistischen" Unterrichtswesens mit Entschiedenheit das humanistische Bildungsprinzip.

In die Nähe der Lehrbücher Alkuins gehört die kleine *Disputatio Pippini regalis et nobilissimi iuvenis cum Albino scholastico.* Hier handelt es sich um ein Gesprächsbüchlein ähnlich wie die Altercatio Hadriani et Epictiti, die Joca monachorum und dergleichen: kurze Fragen und zumeist ebenso kurze Antworten, die wenigstens zum Teil auf antiken Grundlagen beruhen, ohne feste Ordnung aneinandergereiht; nur kommt es Alkuin nicht auf die Einprägung des Bibelstoffes an, sondern auf die Übung des Scharfsinns schlechthin. Die Gegenstände werden aus allen möglichen Bereichen des Wissens und des täglichen Lebens genommen, die Fragen teils vom Schüler, dann aber zur Belebung auch wieder vom Lehrer selbst gestellt. Das Büchlein ist wiederum als Muster gedacht, wie das Frage- und Antwortspiel im Unterricht verwendet werden könnte, und gibt einen Eindruck von der lebendigen und liebenswürdig-witzigen Art, die Alkuins Lehren ausgezeichnet zu haben scheint.

Den breitesten Raum in Alkuins literarischem Werk nehmen seine theologischen Schriften ein. Für die Arbeiten zur Bibelexegese müssen vorerst einige Hinweise genügen, die den völligen Mangel an Quellenuntersuchungen freilich nicht ausgleichen können.

Alkuin steht nicht in der allerersten Reihe der mittelalterlichen Schriftausleger, schon deshalb nicht, weil er sich auch — und vielleicht mehr — auf anderen Gebieten der Theologie hervorgetan hat. Als Exeget hat er sich mit einer Reihe von Büchern des Alten und Neuen Testaments befaßt, aber nur wenige vollständig in der Form fortlaufender Kommentare ausgelegt. Was den Inhalt angeht, steht er auf dem Boden der kirchlichen Lehre. Daher haben seine Erklärungen, der üblichen Form wissenschaftlicher Darstellungen der Zeit entsprechend, zumeist kompilatorischen Charakter. Im allgemeinen befleißigt er sich der Kürze. Die formale Eigentümlichkeit, den als Einleitung dienenden Widmungsbrief mit einigen Distichen abzuschließen, die zum Text des Kommentars überleiten, kommt aus angelsächsischer Tradition[35].

Von den hier nur in Auswahl kurz zu behandelnden Bibelkommentaren Alkuins stellen die *Interrogationes et responsiones in Genesim,* dem Sigvulf, einem der ältesten Schüler Alkuins gewidmet, im Grunde nur die

[35] Vgl. oben S. 231 zu Bonifatius.

gesammelten Aufzeichnungen von insgesamt etwa 280 Fragen des Sigvulf zur Genesis mit den von Alkuin darauf erteilten Antworten dar. Die Fragen beziehen sich zum Teil auf Realien, nicht wenige aber weisen auf theologische Schwierigkeiten der Auslegung hin; dementsprechend sind die zumeist kurzen, notizenartigen Antworten formuliert. Einen in sich geschlossenen Kommentar bildet die *Expositio in psalmos poenitentiales, in psalmum CXVII* und *in psalmos graduales.* Die Auslegung der genannten Psalmen, die alle im Offizium eine besondere Rolle spielen, geht auf eine Anregung von Alkuins Freund Arn zurück, dem sie jener nach dessen Erhebung zum Erzbischof von Salzburg widmete. Der Verfasser selbst betrachtete die drei kurzen *expositiunculae* als eine Einheit und bezeichnete, den Vorschlag Arns aufgreifend, der ein „Handbuch" wünschte, das Ganze als *Enchiridion*[36], unter welchem Titel die Kommentare häufig auch in der Überlieferung erscheinen. In der gemeinsamen Einleitung (dem Widmungsbrief) äußert sich Alkuin auch über den Sinn der Zahl Sieben bei den Bußpsalmen, der Fünfzehn bei den psalmi graduales (= Ps. 119 bis 133) sowie über die Eigentümlichkeit des 118. Psalms, der nach dem hebräischen Alphabet abecedarisch gebildet sei. Die Gradualpsalmen ihrerseits werden als zusammengehörige Gruppe innerhalb der Psalmen verstanden (was sie in der Tat sind) und zugleich als Symbol des Aufsteigens zur göttlichen Weisheit (man vergleiche die Disputatio de vera philosophia, oben S. 270) gedeutet. Die Auslegung der Texte selbst erfolgt Vers für Vers auf Grund von Väterstellen, wie es Arn gewünscht[37].

Ebenfalls ist als Kompilation auf patristischer Grundlage anzusehen die kurz gefaßte *Expositio in Cantica canticorum.* Wie bei diesem Text nicht anders zu erwarten, geschieht die Auslegung rein allegorisch, die Liebenden werden auf Christus und die Kirche gedeutet. Die *Expositio super Ecclesiasten* wiederum zeigt, daß Alkuin im Grunde doch viel mehr Lehrer und Erzieher war als Exeget: er widmet das Werk drei Geistlichen, die seine Schüler gewesen sind und deren Weg hinaus ins Leben er mit sorgender Aufmerksamkeit verfolgt; dabei klingen Gedanken an Verinnerlichung und vom Bemühen um rechtes Setzen der Werte auf, die stark an die Disputatio de vera philosophia erinnern. Der Kommentar selber freilich ist nichts anderes als eine Abschrift aus Hieronymus. Im *Liber generationis Iesu Christi* werden die Namen der Vorfahren Jesu, wie sie der Anfang des Matthäusevangeliums aufführt, dreifach gedeutet: erst im Literalsinn (weitgehend wörtlich nach dem Liber interpretationis

[36] Epist. 243 MGH Epist. IV 389.

[37] Ebenda... *arreptisque sanctorum patrum tractatibus, qui copiose de singulis in psalmorum libro versibus scrutati sunt, quatenus de his quoque quid dicerent adnotarem floresque colligerem dulcissimos ad vestrae voluntatis satisfaciendum desiderio.*

nominum hebraicorum des Hieronymus, der üblichen Quelle für solche Namensdeutungen), dann allegorisch und schließlich moralisch.

Das gewichtigste exegetische Werk Alkuins ist die *Expositio super Iohannem* in sieben Büchern. Mit der Absicht, einen Kommentar zum Johannesevangelium zu schreiben, hatte er sich bereits in York getragen. Verwirklicht wurde der Gedanke erst dreißig Jahre später, auf Bitten zweier gebildeter Nonnen aus dem königlichen Hause: der Gisla, Äbtissin von Chelles (Kala, zwischen Paris und Meaux), einer Schwester Karls des Großen, und ihrer Nichte Rodtrud; beide waren seinerzeit — in den achtziger Jahren — Schülerinnen Alkuins gewesen. Aus dem wenigstens zum Teil erhaltenen Briefwechsel mit Gisla (und Rodtrud) erhalten wir nähere Auskunft über das Zustandekommen des Werkes. Demnach stand am Beginn eine Sammlung von Exzerpten aus den Vätern, die Alkuin wohl schon anfangs der siebziger Jahre in York angelegt hatte und die nachmals die Grundlage des eigentlichen Kommentars bildete. Von diesem wurde zunächst der die Passion (d. h. die Kapitel 13 bis 21 heutiger Zählung) behandelnde Teil, die Bücher VI und VII des vollständigen Werkes, bearbeitet und noch im Jahre 800 den Nonnen übersandt. Im Jahr darauf folgte der voraufgehende Teil. In diesem unfertigen, geteilten Zustand scheint der Kommentar eine Zeitlang existiert zu haben, dann erst erfolgte die abschließende Redaktion und die Einteilung in die uns vorliegenden Bücher. Das Werk ist eine Kompilation; Alkuin selbst versichert, er habe nur Blüten aus den Werken der Väter sammeln wollen. Als Hauptquelle nennt er Augustinus (tractatus super Johannem), daneben Ambrosius, die Homilien Gregors des Großen und Bedas; ferner verweist er auf gelegentliche Benützung ungenannter Gewährsmänner. Alkuins eigener Beitrag besteht fast nur in der Verbindung der – zumeist etwas umfangreicheren — Exzerpte sowie in der Vereinfachung schwieriger Partien. Während in der Art der Auslegung kein bestimmtes Prinzip festgehalten wird, ist in der Benützung der Quellen ein deutlicher Unterschied erkennbar: die zuerst redigierten, die Passion behandelnden Bücher enthalten vorwiegend Exzerpte aus den Traktaten Augustins, nur gelegentlich unterbrochen durch solche aus Gregor und Beda; in dem späteren ersten Teil überwiegen ebenso eindeutig die Exzerpte aus Beda (in denen, was den Inhalt betrifft, ebenfalls wieder viel Augustinisches steckt), so daß der Eindruck entsteht, Alkuin habe mit fortschreitender Arbeit immer mehr nach Vereinfachung und Erleichterung des Verständnisses gestrebt.

Fast nur Auszüge aus Hieronymus scheinen die *Kommentare zu den Briefen an Titus und Philemon* zu sein. Der *Expositio in epistolam Pauli apostoli ad Hebraeos* kommt als dem ersten lateinischen Kommentar zum Hebräerbrief eine besondere Stelle in der Geschichte der Exegese zu. Inhaltlich ist sie kaum selbständiger als die vorgenannten Schriften, die Erklärungen stammen mindestens zum größten Teil aus den Homilien des Johannes Chrysostomus zum Hebräerbrief; die benützte Übersetzung derselben dürfte die des Mutianus sein, die von Cassiodor[38] angeregt worden war.

Die relativ größte Verbreitung von Alkuins exegetischen Schriften haben das Enchiridion und der Johanneskommentar gefunden, aber auch sie haben nicht annähernd jene Beliebtheit erreicht, wie sie den Bibelkommentaren von Alkuins großem Vorgänger und Landsmann Beda zuteil geworden ist oder wie sie die exegetischen Werke seines eigenen Schülers Hrabanus Maurus erlangen sollten.

Nun sind wohl in der Tat Alkuins dogmatische Schriften bedeutender. Veranlaßt wurden sie wenigstens zum Teil durch die Auseinandersetzungen um den spanischen Adoptianismus[39]. Als Alkuin im Jahre 793 aus England zurückgekehrt war, wurde er von Karl mit der theologischen Regelung der Angelegenheit beauftragt. Er versuchte zunächst, Felix von Urgel brieflich zur Umkehr zu bewegen; aber dieser reagierte mit einer ausführlichen Darstellung der adoptianistischen Lehre, während Elipandus, der Erzbischof von Toledo, ihn mit Schmähungen überhäufte. Daraufhin unternahm es Alkuin, die Häresie in zwei größeren Werken, die er an die beiden Wortführer richtete, theologisch zu widerlegen.

Das eine dieser Werke, *adversus Felicem Urgellitanum episcopum*, gliedert sich in sieben Bücher: *quinque panes et duos pisciculos septenario numero consecratos* schreibt Alkuin[40], seiner Neigung zur Zahlensymbolik folgend, unter Anspielung auf Johannes 6 und die Vollkommenheit der Siebenzahl. Im Aufbau aber folgt er der Darstellung des Felix, dessen Argumente er Satz für Satz wörtlich zitiert. Die Widerlegung geht von dem Gedanken aus, daß die Adoptianisten die von ihnen in Anspruch genommenen Stellen der Bibel und aus den Kirchenvätern falsch aufgefaßt hätten. Auch Alkuin beruft sich natürlich auf die Bibel, holt seine Waffen aber, um die Tradition der Lehre darzutun, vor allem aus dem Arsenal der Patristik: bei Augustinus, Hieronymus und Gregor dem Großen, Hilarius von Poitiers (de trinitate) und Leo, bei Fulgentius und Ambrosius, bei Kyrill von Alexandria (in den Scholia de incarnatione unigeniti), bei Gregor von Nazianz, Petrus Chrysologus, Juvencus, Isidor und Beda.

Alkuin war anscheinend von der Vorstellung ausgegangen, er habe es mit Mißverständnissen zu tun, die aufgeklärt werden könnten. Mehr und

[38] Vgl. Inst. I 8.
[39] Siehe oben S. 251 f.
[40] Im Begleitschreiben an Karl, Alcuin. Epist. 203 (MGH Epist. IV 32).

mehr aber gelangt er zu der Überzeugung, daß Felix, um seine Auffassung zu halten, die angeführten Autoritäten bewußt entstellt habe, und weist wiederholt falsche oder durch Auslassungen in ihrem Sinn veränderte Zitate nach[41]. So beobachtet man nicht, wie das häufig bei längeren Werken der Fall ist, ein allmähliches Verflachen, sondern im Gegenteil ein Anwachsen der Spannung bis zur letzten Seite, die mit drängender Bitte und beschwörender Mahnung an Felix zur Umkehr ein Werk beschließt, das zu den bedeutendsten schriftstellerischen Leistungen Alkuins gerechnet werden muß.

Kaum den halben Umfang der Widerlegungsschrift gegen Felix nehmen die vier Bücher *adversus Elipandum Toletanum* ein, und auch davon sind nur die beiden ersten Bücher als direkte Antwort auf das gehässige Schreiben des Erzbischofs gedacht; die zwei anderen bilden eine selbständige Abhandlung *de incarnatione Christi et de duabus in eo naturis necnon de veritate unius personae,* in der Alkuin seine der kirchlichen Tradition entsprechende Auffassung unabhängig von den Ausführungen der Adoptianisten darstellt, auf die nur gelegentlich hingewiesen wird. Der Grund für die relative Kürze der Auseinandersetzung mit diesem liegt wohl in der Persönlichkeit des Elipandus selbst. Mit Felix konnte man reden; er war ein belesener und geistig gewandter Mann, wenn auch Klarheit der Gedanken und Festigkeit des Charakters nicht seine Stärke waren. Anders verhielt es sich mit Elipandus. Spätestens nach dem wüsten Schreiben scheint Alkuin die Situation durchschaut und erkannt zu haben, daß für den Primas die Angelegenheit längst zu einer Sache des Prestiges geworden war, während ihn die theologische Frage, in die er sich durch eigene Ungeschicklichkeit verrannt hatte, im Grunde weniger interessierte. So ist der Ton, in dem Alkuin erwidert, ein anderer als in den Büchern gegen Felix; bald scharf polemisch, bald wie von etwas mitleidigem Spott geprägt (*O pater Elipande, ubi perdidisti oculos tuos? Quare posuisti testimonium contra te fortissimum?* 249 B). Aber es fehlt auch nicht an eindringlichen Mahnungen zur Umkehr, und am Ende der beiden speziell an Elipandus adressierten Bücher baut Alkuin dem selbstbewußten, empfindlichen Toletaner gleichsam goldene Brücken für den Rückzug mit der Bemerkung, es sei wohl die Hirtensorge gewesen, die den Primas zu weit habe gehen lassen, oder allzu großes Vertrauen auf seine Kleriker, die ihn falsch unterrichtet und beraten hätten.

Es ist hier nicht der Ort, die theologischen Argumente hüben und drüben vorzuführen. In literarhistorischer Hinsicht ist vor allem dies bemerkenswert: In das zu einem großen Teil auf Vermittlung von Wissen ausgerichtete, gelehrte oder schulmäßige und daher für den späteren Betrachter — wenn auch nicht für die Zeitgenossen — etwas verstaubt und vertrocknet wirkende Schrifttum der Karolingerzeit kommt mit einem Male ein frischer Zug; das sonst zumeist mit Fleiß und Redlichkeit zusammengetragene traditionelle Gut erhält unversehens Leben und Aktualität, und an die Stelle der üblichen Kompilation, welche die Person des Autors fast ganz hinter dem Werk verschwinden läßt, tritt eine zwar reichlich mit Belegen und Zitaten aus Bibel und Kirchenvätern durchsetzte, aber doch freiere Darstellung, in der weit mehr von schriftstellerischer Individualität sichtbar wird, als sonst beobachtet werden kann.

[41] Vgl. z. B. VII, 5 (MPL 101, 216 C): *dum forte intellegeres quaedam in eius (scil. Athanasii) testimoniis verba tuis sensibus contraria esse, omisisti in medio quae ait, ne contra te ipsum dicere videreris.*

Einige Jahre nach den Schriften zum Adoptianistenstreit, vielleicht 802, jedenfalls nach der Kaiserkrönung Karls, verfaßte Alkuin sein theologisches Hauptwerk, die drei Bücher *de fide sanctae et individuae trinitatis.* Das Werk ist Karl dem Großen gewidmet und stellt den ersten Versuch einer Dogmatik im Mittelalter dar. Im ersten Buch wird über die Trinität im allgemeinen und das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander gehandelt; Buch II spricht von den Eigenschaften und dem Wirken der göttlichen Personen, das dritte Buch handelt — nach kurzem Hinweis auf den Sturz der Engel und den Sündenfall des Menschen — von der Menschwerdung Christi, der Erlösung und der Sendung des Heiligen Geistes und schließt mit einer Eschatologie; doch ist der angedeutete Aufbau nicht streng durchgeführt. Hauptquelle ist Augustinus de trinitate. Die Bevorzugung vor Hilarius, den Alkuin kannte[42], beruht natürlich zunächst auf der größeren Autorität Augustins; es scheint aber auch der Umstand eine Rolle gespielt zu haben, daß Augustinus die Heranziehung der Kategorienlehre für wichtig hielt, die auch Alkuin, zumal im ersten Buch, berücksichtigt und auf die er im Widmungsbrief an Karl ausdrücklich Bezug nimmt. Eben durch diese Verbindung mit dem Philosophischen konnte er einen Beweis dafür liefern, wie notwendig das Studium der Dialektik war, in der er selber den Herrscher unterrichtet hatte[43], und zugleich an einem besonders wichtigen Gegenstand die praktische Bedeutung seines Systems der stufenweisen Ordnung der Wissenschaften bis hinauf zur visio Dei — derselbe Ausdruck wie in der disputatio de vera philosophia kehrt in unserem Werk de trinitate wieder[44] — demonstrieren.

Die Bedeutung des Werkes liegt vor allem darin, daß es einen Versuch der Systematisierung der Glaubenslehre darstellt in einer Zeit,

[42] Hilarius de trin. ist benutzt Adv. Felicem.
[43] Migne PL 101, 12 C.
[44] Im Prolog zum 2. Buch: Migne PL 101, 23 C.

deren wissenschaftliche Leistung vorwiegend im Sammeln bestand; erst die Scholastik ist hierin weitergegangen. Das Werk fand Anklang bei den Zeitgenossen und wurde die Dogmatik der Karolingerzeit schlechthin; es behielt sein Ansehen darüber hinaus, wurde vielfach kopiert und exzerpiert und noch im 15. und 16. Jahrhundert aus theologischem (nicht antiquarischem) Interesse gedruckt.

Als eine Art Moralpsychologie kann man die kleine Schrift *de ratione animae ad Eulaliam virginem* bezeichnen, die Alkuin auf Wunsch der Äbtissin Gundrada (Eulalia)[45], einer Verwandten Karls des Großen, verfaßte. Sie handelt vom Ursprung, den Eigenschaften und Kräften der Seele und beruht wohl zum größten Teil auf Augustinus De natura et origine animae sowie Julianus Pomerius De vita contemplativa.

Für den Grafen Wido schrieb Alkuin den *Liber de virtutibus et vitiis.* Es handelt sich nicht, wie man nach dem Titel wohl vermuten könnte, um eine moraltheologische Abhandlung, vielmehr um eine praktische Anleitung zu einem christlich geprägten Leben. Jedes der 36 Kapitel behandelt eine Tugend oder ein Laster, eines davon (cap. XXXV) ist den vier Kardinaltugenden gewidmet; mit Ausnahme der letzten Kapitel, in denen von den acht Hauptsünden geredet wird, ist eine bestimmte Ordnung nicht beobachtet. Bis zum Nachweis der Quellen wird man annehmen dürfen, daß die einzelnen Kapitel jeweils aus patristischen Werken, vorzugsweise wohl Sermones Augustins, weitgehend wörtlich exzerpiert sind, Alkuin lediglich die Auswahl besorgt und Einleitung und Schlußermahnung von sich aus hinzugefügt hat. Auf den adeligen Stand des Empfängers ist zwar insofern Rücksicht genommen, als unter anderem auch von Richtern und ihren Pflichten sowie von falschen Zeugen gesprochen wird (cap. 20 und 21), aber es heißt doch wohl etwas die Gewichte verschieben, wenn behauptet wird – wie das gelegentlich geschieht – Alkuin habe mit dem Buch zur Entwicklung einer christlichen adeligen Standesethik beigetragen. Das Ganze könnte ebensogut für einen geistlichen Würdenträger geschrieben sein, und Alkuin betont am Ende ausdrücklich, daß es allein auf die rechte Haltung und die guten Taten ankomme, gleichgültig welchen Standes, Alters und Geschlechts der einzelne sei. Nur darin wird man das Besondere der Schrift zu sehen haben, daß sie sich überhaupt an einen Laien wendet, bei dem Alkuin also die für das Verständnis erforderliche Bildung voraussetzen konnte. Daß im übrigen die prinzipielle Gleichstellung von Laien und Geistlichen in Sachen der Bildung und Erziehung zu den Grundsätzen Alkuins gehörte, haben wir bereits an anderer Stelle gesehen.

[45] Sie war eine Schwester Adalhards, des Abtes von Corbie und nachmaligen Gründers von Corvey. Über diesen siehe unten S. 369.

Den lehrhaft-erbaulichen Schriften wie De ratione animae und De virtutibus et vitiis steht hinsichtlich der Tendenz die Literatur der Heiligenleben nahe. Alkuin hat sich wohl auch der Hagiographie zugewandt, doch gehört er nicht eigentlich zu den großen Hagiographen, und seine Viten sind mehr für ihre Zeit charakteristisch als von besonderem Rang. Zum Teil handelt es sich um formale Bearbeitungen älterer Heiligenleben, ein Verfahren, das in der Karolingerzeit besonders häufig angetroffen wird. So bearbeitete Alkuin auf Bitten des Abtes Rado von St. Vaast die *Vita sancti Vedastis* des Jonas von Bobbio, auf Wunsch Angilberts von Saint-Riquier die alte anonyme *Vita sancti Richarii.* Die Veränderungen gegenüber den Vorlagen lassen deren Aufbau bis auf geringe Einzelheiten unangetastet, gehen aber doch im Stilistischen so weit, daß auch die einzelnen Erzählungen besser ausgewogen werden. Neben diesen Bearbeitungen, denen noch eine kurze, für liturgische Zwecke bestimmte, ganz auf Sulpicius Severus beruhende Fassung der *Vita sancti Martini* zuzurechnen wäre, steht als selbständige Arbeit die *Vita sancti Willibrordi.* Sie ist zwischen 782 und 789 oder – wahrscheinlicher – nach 793 verfaßt und einem früheren Mitglied der Hofgesellschaft, dem Erzbischof Beornrad von Sens („Samuhel") gewidmet, der zugleich Abt von Echternach war, der Begräbnisstätte Willibrords. Das Werk hat insofern eine eigentümliche Form, als es in zwei Büchern dieselbe Vita in doppelter Fassung vereinigt: zuerst in Prosa für die liturgische Lesung in der Kirche am Fest des Heiligen, sodann in Hexametern, die Alkuin für die private Lektüre bestimmte[46]. Die Prosa kann geradezu als Musterbeispiel eines durchstilisierten Heiligenlebens gelten. In der fast persönlich gehaltenen Einleitung bezeichnet sich Alkuin als Nachfolger von Willibrords Vater Wilgisus in der Leitung des von diesem unweit von York gegründeten Klosters. Wird auf diese nicht ganz gewöhnliche Weise die Glaubwürdigkeit des Berichtes unterstrichen, so ist doch die Vita von Anfang an durchaus hagiographisch aufgefaßt: eine Vision der Mutter in der Nacht, da sie das Kind empfängt, weist auf den künftigen Glaubensboten hin; der Knabe Willibrord wird von den Eltern Gott geweiht und wächst, ein zweiter Samuel, als Heiliger heran, ist aber doch der Lebhafteste unter seinen Altersgenossen usw. Es wird von Willibrords Studien in Irland berichtet, von seinem Aufbruch in die Mission grade als er das 33. Lebensjahr (*aetatem plenitudinis Christi* 697 A) erreicht hat; zwölf Gefährten begleiten ihn als seine Jünger auf den Kontinent, nach Utrecht zunächst,

[46] *In duos digessi libellos, unum prosaico sermone gradientem, qui publice fratribus in ecclesia, si dignum tuae videatur sapientiae, legi potuisset, alterum Pierio pede currentem, qui in secreto cubili inter scholasticos tuos tantummodo ruminari debuisset* schreibt Alkuin an Beornrad (Migne PL 101,693 C/694 B).

dann nach Rom, wo der Papst, von einer Engelsvision ermahnt, Willibrord zum Erzbischof weiht, und so wird die ganze Lebensgeschichte des Friesenapostels erzählt, als deren Höhepunkt die Taufe Pippins (des Jüngeren) erscheint, in allen wesentlichen Dingen historisch zuverlässig, doch im einzelnen mit all den Zügen ausgestattet, die zu einem Heiligenleben gehören, und in gewandter, der rhetorischen Kunstmittel maßvoll sich bedienender Sprache.

Die metrische Fassung, die das zweite Buch bildet, beginnt erst mit dem Bericht über den Aufbruch Willibrords zur Mission, folgt aber im übrigen genau dem Gang der Prosavita. Sie ist als reine Versifikation anzusprechen, ausgezeichnet durch Beherrschung der poetischen Technik und Eleganz der Sprache. Den etwa 370 Hexametern ist eine *Vita des Wilgisus* in Distichen äußerlich angehängt. Form und Umfang der letzteren sind nicht die üblichen eines versifizierten Heiligenlebens; es bleibe einstweilen dahingestellt, ob etwa die Elegien des Venantius Fortunatus als Vorbild gewirkt haben. In den Handschriften der Vita Willibrordi ist das zweite Buch, also die poetische Fassung, häufig weggelassen worden.

Alkuins hagiographische Werke sind gewiß wohlgelungene Beispiele ihrer Art; überragende Leistungen freilich sind sie nicht, und abgesehen von den erwähnten persönlichen Bemerkungen in der Einleitung zur prosaischen Vita Willibrordi tritt der Autor völlig hinter dem Werk zurück. Für das Heiligenleben hatten sich frühzeitig bestimmte Formen entwikkelt, es gehört zu den wenigen Arten literarischer Darstellungen, welche die Merkmale eines klar bestimmten literarischen Genos aufweisen. Die Karolingerzeit hat daran nichts geändert.

Mehr Beachtung, als man zunächst anzunehmen geneigt sein möchte, verdienen Alkuins G e d i c h t e. Außer den bereits erwähnten umfangreicheren kirchengeschichtlichen und hagiographischen Dichtungen und Versifikationen besitzen wir einige Hundert kleinerer Gedichte, die so gut wie alle in den Jahren entstanden, da Alkuin sich im Frankenreich aufhielt. Eine Sammlung der Gedichte hat es im Mittelalter nie gegeben, die Überlieferung ist recht unterschiedlich, die Echtheit nicht in allen Fällen gesichert. Hinsichtlich der Form sind Hexameter und Distichen so sehr die Regel, daß andere Versmaße als Ausnahme erscheinen. Was Inhalt und Gattung betrifft, stehen an erster Stelle die *Tituli.* Alkuin dichtete zahlreiche Inschriften für Kirchen und Altäre, für bestimmte Räume in Klöstern wie die Schule, das Skriptorium, die Bibliothek, den Schlafsaal, den Gang zum Mönchschor, das Refektorium[47], die Badstube (nr. 92), den

[47] Eine Inschrift für eine Glocke am Refektorium (?) eines unbekannten Klosters: nr. 105,2, wohl die älteste dieser Art und eine der ältesten Glockeninschriften überhaupt.

Friedhof usw., wobei er in der Regel gleich die ganze Ausstattung mit Inschriften für ein und dieselbe Stätte übernahm. Das tat er zum Beispiel für Saint-Amand, wo sein Freund Arn Abt war, und für Sankt Peter in Salzburg, wo derselbe Arn seit 793 als Bischof wirkte, ferner für Saint Vaast, mit dessen Abt Rado er in Verbindung stand, für Fleury und ein rundes halbes Dutzend andere Klöster. Diesen mehr archäologisch und antiquarisch als literarisch interessanten Inschriften, die natürlich nicht viel mehr als Routinearbeiten sind, stehen am nächsten die zahlreichen *Epitaphien,* die Alkuin gedichtet hat; auch sie haben, wie nicht anders zu erwarten, vornehmlich konventionellen Charakter.

Ebenfalls einer zumal in der Karolingerzeit häufiger anzutreffenden Übung entsprechen die *Tituli zu Büchern,* die Alkuin an bestimmte Persönlichkeiten sandte; allerdings scheint gerade er eine besondere Vorliebe für solche tituli gehabt zu haben; er hat wohl selten ein Buch, das er schreiben ließ, ohne solche Verse hinausgegeben. In erster Linie hervorzuheben sind die Gedichte in Bibelhandschriften, die zum Teil recht stattlichen Umfang haben. So findet sich in einigen Exemplaren der „Alkuinbibel" ein Gedicht, das in über 100 Distichen den Inhalt sämtlicher Bücher des Alten und Neuen Testaments zusammenfaßt (nr. 69), in einem mit Miniaturen geschmückten Evangeliar sind die Evangelistenbilder und andere Darstellungen mit metrischen Beischriften ausgestattet, und dergleichen mehr. Überlieferungsgeschichtliches Interesse kommt den Beischriften zu nicht biblischen und nichtliturgischen Texten zu, die Alkuin dem König überreichte: nämlich zum Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca (nr. 80, 2) und zu den Epistolae Alexandri Magni et Dindimi regis Bragmanorum (nr. 81).

Es wäre vielleicht zu äußerlich geurteilt, wollte man in einer Anzahl von R ä t s e l g e d i c h t e n, die Alkuin hinterlassen hat, lediglich die Pflege einer vorzugsweise angelsächsischen Tradition sehen. Wissen wir doch, daß er nicht nur in Versen, sondern auch in der zwanglosen Form des Unterrichtsgespräches — man denke an die Disputatio Albini magistri cum Pippino — gern eine Rätselfrage anzubringen wußte, um den Scharfsinn der Schüler zu üben. Darüber hinaus scheint das Rätsel seiner ganz persönlichen Neigung zu geistreichem Spiel und Scherz entsprochen zu haben, und so hat er gelegentlich wohl einer kleinen Gabe an einen Freund ein Rätselgedicht beigegeben, das in scherzhafter Verhüllung den Gegenstand reizvoll und geistreich beschrieb[48].

Es ist bereits erwähnt worden, daß Alkuin auch den Widmungsbriefen zu seinen eigenen Werken kurze Gedichte beizugeben pflegte, wie er überhaupt Briefe gern mit ein paar Versen beschloß. Das ist zwar bei den An-

[48] Vgl. carm. 5 an Riculf (später Erzbischof von Mainz 787–813) über einen Kamm.

gelsachsen schon seit Aldhelm üblich gewesen oder wenigstens gern geübt worden, aber zur bloßen Formel sind sie bei Alkuin nie geworden. In ihrer Unmittelbarkeit und persönlichen Färbung berühren sie sich vielmehr mit den selbständigen Gedichten, die Alkuin an die ihm nahestehenden Menschen gerichtet hat und die einen wichtigen Platz in seiner Poesie einnehmen.

Wir besitzen einige Dutzend solcher Gedichte; sie gehören mit zum Schönsten und Persönlichsten unter dem vielen, was uns die Karolingerzeit bewahrt hat. Unter den Adressaten finden sich Angehörige all der Kreise, mit denen ein Mann wie Alkuin überhaupt zu tun haben konnte: Männer in Amt und Würden, die zu den Großen im Reich gehörten, wie Beornrad, Erzbischof von Sens und Abt von Echternach, Arn, der Abt von Saint-Amand und spätere Erzbischof von Salzburg, Paulinus, der Patriarch von Aquileja, Mitglieder der königlichen Familie und vor allem der König selbst, der am häufigsten erscheint; daneben aber auch Schüler und junge Freunde Alkuins, von denen wir mitunter nicht einmal den Namen kennen. Es werden keine großen Ereignisse behandelt in diesen Gedichten; es ist schon Anlaß genug, einen liebgewordenen Menschen des Gedenkens zu versichern. Und eben darin liegt das Besondere an diesen Gedichten: aus ihnen spricht die menschliche Beziehung, die persönliche Anteilnahme am Leben des andern. Gewiß, Alkuin rühmt den König, aber er schmeichelt nicht wie ein devoter Höfling; er bewundert den Herrscher, aber seine Verehrung ist aufrichtig und getragen von tiefer Zuneigung, und seinen Wünschen für das Heil des Königs und glückhafte Regierung vergißt er selten, eine Erinnerung an die Pflichten des Herrschers hinzuzufügen. Er zeigt sich erfüllt von echter Sorge um seine Schüler, ihren Fortschritt in den Studien, vor allem aber um ihr ewiges Heil. So klingt bei dem Lehrer, der sich immer zugleich als Seelsorger fühlt, wohl gern — und wie sollte es anders sein! — eine Ermahnung auf, aber sie wird nicht mit erhobenem Finger vorgetragen, sondern schwingt wie selbstverständlich mit in seinen Worten voll gewinnender Herzlichkeit und Güte. Aus manchen der Gedichte aber spricht als eine besonders liebenswerte Eigenschaft Alkuins ein stiller Humor und die Freude am geistreichen, nie verletzenden Scherz. Man könnte meinen, sein Beiname Flaccus sei nicht ohne absichtlichen Bezug gewählt, wiewohl sichere Hinweise darauf, daß Alkuin die Gedichte Horazens kannte, kaum vorliegen.

Sparsam im Gebrauch formaler Kunstmittel, beschränkt sich Alkuin fast ausnahmslos auf die Anwendung antikisierender Versmaße, und auch hier wiederum bevorzugt er so eindeutig Hexameter und Distichen, daß ein Gedicht wie nr. 54[49] (Inc. *Nunc bipedali carmine laudes),* das in sti-

[49] Zählung stets nach Dümmler MGH Poetae I.

chischen Adoniern abgefaßt ist, zu den Ausnahmen gehört. Es handelt sich um einen Gruß Alkuins, den er in bewußter Anlehnung an Columbans carmen Fedolio[50] einem Schüler namens Credulus nach England sendet, verbunden mit Ratschlägen und guten Wünschen. Aber auch in der üblichen Form der Distichen gelingen ihm so reizvolle Gedichte wie die oft genannten *Versus de cuculo* (nr. 57, inc. *Plangamus cuculum).* Ein Schüler — eben der „Kuckuck" — hatte vor lauter Liebe zum Wein Lehrer und Studiengenossen verlassen. Es wären mancherlei Reaktionen denkbar; aber wohl nur ein Alkuin vermochte es, die besorgte Sehnsucht nach dem Schüler, der ihm nun einmal anvertraut und ans Herz gewachsen war, in einer Ekloge nach vergilischem Vorbild dem älteren Menalcas und seinem jungen Gesprächspartner (Dafnin)[51] in den Mund zu legen und die nicht eben poetische Begebenheit in eine dem Gewöhnlichen entrückte Sphäre zu erheben, wo im heiter gelassenen Spiel sich die Wehmut verklärt.

Möglicherweise stammt nicht von Alkuin eines der bekanntesten Gedichte unter seinem Namen, der „Abschied von der Zelle", *O mea cella* (nr. 23); gegen die Authentizität sprechen vor allem stilistische Gründe[52].

Bei den geistlichen Gedichten Alkuins, soweit sie nicht den tituli und dergleichen zuzurechnen sind, stellt sich mehrmals die Frage der Echtheit. Als authentisch können die Gebete gelten, Tischgebete und Bittgebete allgemeineren Inhalts; sie sind in Hexametern bzw. Distichen abgefaßt und weisen als Ausdruck einer schlichten und doch warmen Frömmigkeit, die sich in edlen Formen ausspricht, dieselben Merkmale auf, die man auch in den anderen Gedichten Alkuins antrifft. Dagegen scheint es zweifelhaft, ob er sich auch auf dem Gebiete der Hymnendichtung betätigt hat. Von vornherein scheidet die ihm zugeschriebene Michaelssequenz *Summi regis archangele* (nr. 120) aus; sie ist zweifellos jüngeren Datums[53]. Hymnen im eigentlichen Sinne kennt man nur zwei unter Alkuins Namen, beide in sapphischen Strophen. Der eine auf den heiligen Vedastus, *Christe salvator hominis* (nr. 89), wird ihm zugeschrieben, weil er auch eine Vita des Heiligen sowie Inschriften für das Kloster S. Vedasti (Saint Vaast in Arras) verfaßt hat. Sollte der Hymnus, dessen sapphische Strophen als rhythmische Nachahmung des antiken Versmaßes aufzufassen sind, tatsächlich von Alkuin stammen, so ist die Authentizität des

[50] Siehe oben S. 185, 186.

[51] In der überlieferten Gestalt fehlt jeder Hinweis auf die Eklogenform und die redenden Personen. Die Rollen dürften folgendermaßen zu verteilen sein: Menalcas 1–2; Dafnin (Nominativ!) 3–4; M. 5–12; D. 13–14; M. 15–18; D. 19–20; M. 21–22; D. 22–30; M. = 1–34; D. 35–36; M. 37 ff.; die von Dümmler getilgten Verse 39–52 sind vermutlich authentisch.

[52] Siehe unten unter Fridugis.

[53] Vgl. W. von den Steinen, Notker der Dichter. Bern 1948. Darstellungsband S. 338 ff.

Abendhymnus *Luminis fons, lux et origo lucis* (nr. 121) wegen der streng quantitierenden Strophen unwahrscheinlich. Es kann aber genau umgekehrt oder es können auch beide Hymnen untergeschoben sein.

Alkuin gehört — wie etwa Isidor von Sevilla, dem er im übrigen durchaus unähnlich ist — zu den wahrhaft hervorragenden Erscheinungen der Geschichte, die, je mehr man sich ihnen nähert, desto mehr an Größe gewinnen. Er hat in seinem Bildungsprogramm seiner Zeit ein klares System der Wissenschaften und der Bildung vor Augen gestellt; er hat dem Lehrbuch eine anziehende und pädagogisch wirksame Gestalt gegeben, er hat in seinem theologischen Hauptwerk im Anschluß an die Tradition der Kirchenväter ein dogmatisches Lehrsystem klar und faßlich dargestellt, hat mit verschiedenen Schriften lebhaft und energisch eingegriffen in die theologischen Auseinandersetzungen seiner Zeit, hat in ausgedehnter Korrespondenz zu allen möglichen Fragen Stellung genommen, aber auch die menschlichen Bereiche gepflegt und daneben in stiller Arbeit sich hagiographischer Schriftstellerei gewidmet, und er hat ein dichterisches Werk geschaffen, das an Umfang und Vielseitigkeit die Schöpfungen der Zeitgenossen übertrifft, und was den poetischen Rang angeht, den Vergleich mit anderen karolingischen Dichtern gewiß nicht zu scheuen braucht. Und doch wird die literarhistorische Würdigung nur einer Seite dieses Mannes gerecht. Seine überzeitliche Bedeutung hat Alkuin doch erst dadurch gewonnen, daß ihn in einer für die Entwicklung Europas entscheidenden Situation der Herrscher des Reiches zu seinem Berater in allen geistigen und geistlichen Angelegenheiten wählte, daß dadurch er es wurde, der vor anderen dem Werke der Erneuerung die Richtung wies. Um so kostbarer aber sind jene Werke seiner Feder, die uns den Mann selber zeigen, wie er wirklich gewesen ist: den Gelehrten, der sich der Tradition verpflichtet fühlte, der nicht nach Originalität strebte und doch, was er gelesen, nachsinnend sich zu eigen machte, dem meisterlich gewandten, verständnisvoll liebenswürdigen und unermüdlich besorgten Lehrer und Erzieher, den bei allem Ernste zu Witz und Humor geneigten, durch und durch kultivierten Menschen, der die klaren, edlen Formen liebte und der doch letztlich alles hineinnahm in seine Sorge um das ewige Heil der anderen — den Mönch Alkuin.

Ganz im Dienste der Zielsetzungen Alkuins scheint das gelehrte Werk eines seiner ältesten Schüler zu stehen, des Joseph Scottus. Wie seit der Zeit, da auf den Inseln die geistig-wissenschaftliche Führung an die Angelsachsen übergegangen war, wohl des öfteren lernbegierige Iren berühmte angelsächsische Lehrer aufsuchten, scheint auch Joseph aus seinem Heimatkloster Clonmacnoise zu Alkuin gekommen zu sein, als dieser noch in England wirkte. Man nimmt an, daß er ihn dann aufs Festland

begleitete; mindestens seit 790 weilte er am fränkischen Hof. Er starb noch zu Lebzeiten Alkuins, also vor 804.

Alkuin erteilte ihm den Auftrag, den Isaias-Kommentar des Hieronymus, das umfangreichste exegetische Werk des Kirchenvaters, in verkürzte Form zu bringen und mit einheitlicher Fassung des Bibeltextes nach der hebraica veritas zu versehen. Das (ungedruckte) Werk ist wohl im Zusammenhang mit Alkuins Bemühungen zu sehen, für alle Bücher der Bibel brauchbare, handliche Kommentare bereitzustellen. Große Bedeutung hat es anscheinend nicht gewonnen, man kennt nur zwei Handschriften des 9. Jahrhunderts. Sonst haben wir von Joseph nur etliche kleine Gedichte, die mehr Gewandtheit in der Form als poetischen Geist verraten; eines zeigt ihn in Verbindung mit dem Friesen- und Westfalenmissionar und Bischof von Münster, Liutger, die anderen sind Figurengedichte und zumeist Karl dem Großen gewidmet.

Ein anderer und wie es scheint geistig selbständigerer Alkuinschüler ist der Angelsachse Wizo oder Candidus gewesen. Wir wissen von ihm, daß er von Bischof Hygbald von Lindisfarne zu Alkuin ins Frankenreich gekommen war. Von 798 an weilte er als Lehrer in Salzburg, seit 801 zumeist am Hofe Karls. Schon an der literarischen Bekämpfung des Adoptianismus durch Alkuin hat er teilgenommen; in seinen Händen lag, zumal seitdem sich Alkuin für dauernd nach Tours zurückgezogen hatte, die Vermittlung zwischen diesem und dem fränkischen Hof. Über die Zeit seines Todes ist nichts bekannt.

Ein eigentlich literarisches Werk scheint sich von ihm nicht erhalten zu haben. Mit seinem Namen werden die in einigen wenigen Handschriften überlieferten sogenannten *Dicta Candidi presbyteri* verbunden, eine Gruppe von insgesamt zwölf in losem inhaltlichem Zusammenhang stehenden Textstücken, deren Umfang zwischen zwei, drei Sätzen und etwa ebenso vielen Seiten beträgt. So wie diese Dicta im Druck vorliegen, bilden sie weder ein in sich geschlossenes Ganzes, noch sind sie zu Recht alle dem Candidus zugeschrieben worden. Zum Teil handelt es sich nachweislich um Auszüge aus älteren Werken. In den Handschriften wechselt die Anordnung. In dem ältesten Textzeugen, einer um 800, also noch zu Lebzeiten des Candidus, in Verona geschriebenen und bald danach in die Freisinger Dombibliothek gelangten Münchner Handschrift[53a] sind unter die sogenannten Dicta Candidi Exzerpte aus Schriften Augustins eingestreut. Mit dem Namen des Candidus wird hier nur ein einziges Stück verbunden, nämlich als *Dicta Candidi presbiteri de imagine Dei* ein Auszug aus

[53a] Clm 6407. Über die Entstehung B. Bischoff, die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit I, Leipzig 1940 (²Wiesbaden 1953) S. 90 und 149 f.

dem fälschlich dem Ambrosius von Mailand zugeschriebenen Traktat de dignitate condicionis humanae. (Es handelt sich um die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen. 1, 26.) Unmittelbar voraus geht als *Dicta Albini diaconi de imagine Dei* ein weiterer umfangreicher Auszug aus demselben Traktat.

Der interessanteste unter all diesen Texten ist das Stück *Quo argumento colligendum sit Deum esse* (im Druck der D. C. no. XII), welches den ältesten Gottesbeweis des Mittelalters enthält. In dem wohl zuverlässigsten Veroneser-Freisinger Textzeugen ist auch dieser Text anonym. Den Ausgangspunkt des Beweises bildet die bei Augustinus gefundene Dreiteilung der Schöpfung in unbelebte (quod est), belebte (quod vivit) und denkfähige (quod intellegit) Geschöpfe. Der eigentliche Beweis, der auf der Rangordnung dieser Geschöpfe beruht, scheint in Anlehnung an Cicero de natura deorum 2,6,16 geführt zu sein[53b]. Es besteht noch immer die Möglichkeit, daß der gesamte Text, der begreiflicherweise das größte Interesse der Philosophiehistoriker gefunden hat, sich als Exzerpt aus einem älteren Werk erweist. Sollte er aber wirklich von einem karolingischen Gelehrten stammen, so ist dieser Mann als Denker seiner Zeit um Jahrhunderte vorausgeeilt. Zu suchen haben wir ihn im Kreise Alkuins. Auch Alkuin selbst ist als Verfasser ernstlich in Betracht zu ziehen.

In vielem ein starker Gegensatz zu Alkuin war T h e o d u l f, überhaupt eine der profiliertesten Persönlichkeiten am Hofe Karls. Er war Westgote, stammte wahrscheinlich aus Spanien selber (eher als aus dem westgotischen Teil Südgalliens[54]) und war etwa eine Generation jünger als Alkuin[55]. Auf Grund irgendwelcher nicht genau faßbarer unglücklicher Ereignisse — *inmensis cladibus exul*[56] — kam er ins Frankenreich und an den Hof Karls des Großen; die Zeit — vielleicht noch Ende der achtziger Jahre — läßt sich ebenfalls nicht sicher feststellen. Ein bestimmtes Amt am Hofe scheint Theodulf nicht bekleidet zu haben; wir hören auch nicht von einem der sonst üblichen biblischen oder antiken Beinamen, obwohl er in der Hofgesellschaft eine sehr geachtete Stellung eingenommen hat. Karl übertrug ihm einige Abteien, darunter Fleury, und erhob ihn dann zum Bischof von Orléans. Letzteres erfolgte wohl schon vor 798; denn in diesem Jahre finden wir Theodulf bereits als Bischof, zu-

[53b] J. A. Endres im Philos. Jahrbuch 1906 S. 349 ff.

[54] Ob aus Saragossa, wie neuerdings vermutet wird – vgl. A. Freeman, Speculum 40 (1965) p. 203 f.

[55] Dieser nennt ihn in einem Brief von 801 einen Mann in den besten Jahren (Alc. epist. 225: MGH Epist. IV 369,25 *tu vero vir clarissime cui est aetas florida et vividae virtus sapientae ...);* danach nimmt man als Geburtszeit Theodulfs die Jahre 750/60 an.

[56] Carm. XXIII 28.

sammen mit dem Bayern Leidrad, nachmaligem Bischof von Lyon, im Amte des missus dominicus für die Provence. Als Alkuin sich vom Hofe zurückzog und dann starb, ist Theodulf wohl der wichtigste Berater Karls in theologischen Angelegenheiten gewesen. Unter Ludwig dem Frommen fiel er nach anfänglicher Gunst in Ungnade: Er wurde der Teilnahme an der Verschwörung des Königs Bernhard von Italien gegen Ludwig den Frommen beschuldigt, 818 abgesetzt und nach Angers verbannt. Gutgemeinte Ratschläge von Freunden, sich wenigstens zum Scheine schuldig zu bekennen, um Freiheit und Bistum wiederzuerlangen, lehnte Theodulf ab. Er starb, etwas sechzigjährig, im Herbst des Jahres 821 zu Angers im Exil.

Als Bischof hat sich Theodulf verdient gemacht nicht nur durch seine Sorge für die Pflege der Liturgie und um die Zucht des Klerus, den er strenge visitierte, sondern auch um die Hebung der allgemeinen Bildung in seiner Diözese: er sorgte für die Einrichtung von Pfarrschulen auch auf dem platten Lande, oder vielmehr: er verfügte, daß jeder Pfarrer den Kindern, die zu ihm geschickt würden, unentgeltlich Unterricht im Lesen und Schreiben zu erteilen habe. Das war im Sinne der Bestrebungen Karls des Großen; wir wissen nicht, ob es sich um einen besonderen Fall von Bildungsbemühungen handelt oder ob uns nur zufällig von Theodulf solches berichtet wird.

Sieht man in Theodulf nur den gelehrten Theologen — was er wohl in erster Linie gewesen ist — so wird man als seine bedeutendste Leistung auf diesem Gebiet vielleicht seine Arbeit am B i b e l t e x t ansprechen müssen. Mehr und gründlicher als Alkuin, mit dem man ihn seiner Bedeutung halber immer wieder vergleichen wird, und wohl auch mehr und intensiver als mancher andere, der sich dazumal um einen gereinigten Text der Heiligen Schrift bemüht haben mag — denn man darf die Studien der Berühmten wohl nicht isoliert sehen — scheint sich Theodulf mit dem Bibeltext befaßt zu haben. Was er trieb, war biblische Textkritik und Philologie im eigentlichen Sinn. Eines seiner Ziele scheint größere Annäherung an die hebraica veritas, das hebräische Original — ihm natürlich nur durch lateinische Versionen zugänglich — gegenüber der Septuaginta gewesen zu sein. Das Ergebnis seiner Bemühungen liegt allerdings nicht, wie man früher wohl gemeint hat, in einer bestimmten Fassung, d e r „Theodulfbibel“, vor; vielmehr weisen die mit ihm in Verbindung zu bringenden Handschriften verschiedene Textformen auf, woraus sich ergibt, daß Theodulf stetig am Text gearbeitet, wiederholt neue Handschriften zum Vergleich herangezogen, eine abschließende Form aber nicht gewonnen hat. Die Nachwirkung seiner textkritischen Bemühungen ist in den einzelnen Büchern der Bibel unterschiedlich gewesen[57].

[57] B. Fischer, Bibeltext und Bibelreform unter Karl dem Großen. In: Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben. Düsseldorf 1965, S. 156–216, bes. S. 177 ff.

Eine angemessene Würdigung der Bedeutung Theodulfs als Theologen müßte sich zuvörderst mit der Frage auseinandersetzten, ob und in welchem Umfange Theodulf an der Abfassung der sogenannten *Libri Carolini* beteiligt war. Es geht bei dieser nicht im einzelnen zu erörternden Frage um ein etwa 790 im Namen Karls des Großen abgefaßtes Werk in vier Büchern, mit welchem die fränkische Kirche zu dem im Osten lebhaft geführten Bilderstreit offiziell in der Weise Stellung nahm, daß sie Bilderverehrung entschieden ablehnte, aber auch jede bilderfeindliche Haltung verurteilte. Anlaß zu der Darstellung des fränkischen Standpunktes hatte die siebente allgemeine Synode von Nikaia 787 gegeben, die nach den ikonoklastischen Maßnahmen Konstantins V. Kopronymos sich wiederum für die Verehrung der Bilder aussprach. Hadrian I. hatte die Akten von Nikaia übersetzen lassen; aber die Übersetzung war so schlecht und teilweise sinnentstellend, daß sie einer unnötigen Polemik von seiten der Urheber der Libri Carolini gegen Byzanz Vorschub leistete. Was nun Theodulfs neuerdings angenommene Beteiligung an den Libri Carolini betrifft, so gibt es zwar gelegentlich gedankliche Berührungen, und auch der polemische Ton wäre ihm wohl zuzutrauen; nach Lage der Dinge aber wird man über die Konstatierung der Möglichkeit nicht hinausgehen dürfen, solange nicht ein bisher unbekanntes oder übersehenes Zeugnis auftaucht. Ein Vergleich mit anderen Schriften Theodulfs ist schon deshalb von fragwürdigem Wert, weil die wenigen mit Sicherheit von ihm stammenden Prosaschriften zwanzig und mehr Jahre jünger sind.

Die dogmatische Schrift *de spiritu sancto* vom Jahre 809 war eigentlich ein Gutachten, das Theodulf im Auftrag Karls des Großen erstellte. Es ging um die damals aktuelle Frage des Filioque, d. h. um die Frage der Aufnahme des den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater u n d vom Sohne formulierenden Zusatzes zum nicaeno-kontantinopolitanischen Symbolum. Er war zuerst in Spanien im 5. Jahrhundert eingefügt worden, und auch Karl der Große ließ das Credo der Messe mit der Beifügung *(qui ex patre) f i l i o q u e (procedit)* beten. Als lateinische Mönche in Jerusalem das Symbolum in dieser Form sangen, kam es zu einer Kontroverse mit den Griechen. Jene Mönche und Abgesandte der Aachener Synode von 809 appellierten an den Papst. Leo III. billigte die L e h r e, lehnte aber den Zusatz des *filioque* im Credo ab (er wurde erst zweihundert Jahre später offiziell aufgenommen). Theodulf suchte in seiner Schrift de spiritu sancto die Berechtigung des Zusatzes auf Grund der frühchristlichen Tradition zu beweisen; er stellte zu diesem Behufe ein gutes halbes Hundert zum Teil seitenlanger Belegstellen aus griechischen und lateinischen Kirchenvätern in ungefähr chronologischer Reihenfolge von Athanasius bis herab zu Gregor dem Großen und Isidor von Sevilla zusammen; den Abschluß bilden Strophen aus Hymnen des Prudentius, die

gewissermaßen als Gegenstück zu der einleitenden Versepistel mit der Widmung an Karl den Großen das Werk abrunden.

Auch die zweite theologische Schrift, *de ordine baptismi*, war, mittelbar wenigstens, vom Kaiser veranlaßt. Karl hatte, wahrscheinlich im Jahre 812, von den Metropoliten des Reiches einen Bericht angefordert, wie es in ihren Kirchenprovinzen mit den Taufbräuchen, insbesondere aber mit der Unterweisung vor der Taufe und über den Sinn der Taufe, bestellt sei. Erzbischof Magnus von Sens gab den kaiserlichen Auftrag an den besten Theologen unter seinen Suffraganen weiter, eben Theodulf, der in Eile und ohne lange in Büchern nachzuschlagen, lediglich auf biblische Zeugnisse sich stützend, seine Ansichten über die Bedeutung des Taufritus und über den Taufunterricht nebst kurzer historischer Begründung darlegte. Auch von Kindertaufe ist die Rede, und aus den letzten Kapiteln geht hervor, daß es üblich war, den erwachsenen oder wenigstens älteren Täuflingen anschließend auch Firmung und Kommunion zu spenden.

Keine der genannten Arbeiten ist literarisch so bedeutend, daß Theodulf um ihretwillen unter die namhaften Schriftsteller einzureihen wäre. Was ihm literarischen Rang verleiht, sind seine G e d i c h t e.

Sie haben sich zwar nicht vollständig, aber doch wohl zum größten Teil erhalten. Die gut achtzig Stücke, deren Verszahl von einem Distichon bis zu vielen Hunderten beträgt, stellen ein poetisches Gesamtwerk dar, das an Umfang und Mannigfaltigkeit unter den zeitgenössischen nur von dem Alkuins übertroffen wird. Nahezu alle Gedichte sind in Distichen abgefaßt, nur einige wenige in Hexametern, ausnahmsweise finden sich — aus besonderem Anlaß — sapphische Strophen. Datierbar ist nur ein kleiner Teil, und auch die relative Chronologie läßt sich vielfach noch nicht erkennen.

Daß Theodulf in dem formal ziemlich engen Rahmen, an den er sich hält, die poetische Technik souverän beherrscht, wäre nichts Besonderes. Wichtigere Merkmale seiner Poesie — wenn auch vielleicht nicht die entscheidenden — sind Dichte und Unmittelbarkeit. Die Schärfe und Wendigkeit seines Intellekts, aber auch seine Verwurzelung in einer reichen Bildungstradition, die er durchaus nicht verbirgt, stellt an die Aufmerksamkeit des Lesers hohe Ansprüche, verleitet allerdings den Autor bisweilen zu einer gewissen Dunkelheit des Ausdrucks. Theodulf liebt es, die Dinge direkt anzusprechen, und manche seiner Gedichte beginnen so, als seien sie mitten aus dem Zusammenhang herausgerissen: *Namque ego suetus eram* . . . zum Beispiel ist ein ganz typischer Anfang. Die Unmittelbarkeit, das sichere Zugreifen mag zusammenhängen mit der Schärfe der Beobachtung von Menschen und Dingen, überhaupt seiner Umwelt; davon wird noch die Rede sein. Bloß schulmäßige Dichtung gibt es bei ihm kaum.

Dennoch ist Theodulf ein Humanist gewesen. Nie hat er, wie Alkuin noch in seinen letzten Jahren, die Alten abgelehnt. Es gibt ein berühmtes Gedicht von ihm, in dem er Rechenschaft ablegt über sein Verhältnis zur Literatur, zumal auch zum profanantiken Schrifttum: *De libris quos legere solebam et qualiter fabulae poetarum a philosophis mystice pertractentur* (carm. XLV). Als die von ihm geschätzten Autoren nennt er neben den Kirchenvätern Gregor dem Großen, Augustinus, Hilarius, Leo dem Großen, Hieronymus, Ambrosius, Isidor, Johannes Chrysostomus und Cyprianus, neben den frühchristlichen Dichtern Sedulius, Paulinus (von Nola), Arator, Avitus, Fortunatus, Juvencus und seinem Landsmann *(parens)* Prudentius ausdrücklich die antiken Autoren, von denen er mit Namen freilich nur die Grammatiker Pompeius und Donatus sowie die Dichter Vergil und Ovid anführt. Es kommt nicht so sehr auf die Vollständigkeit der Liste an; wichtig ist, daß Theodulf die Forderung erhebt, die heidnischen Autoren um des in ihren Werken vorhandenen Wahrheitsgehaltes willen von der mythologischen und poetischen Verhüllung zu befreien und den eigentlichen Sinn hervorzuholen, eine Forderung, die er dann am Beispiel des Cupido erläutert. Eine solche Einstellung gegenüber der profanantiken Literatur entspricht im Grunde derjenigen der spätantiken Grammatiker, wenn sie etwa den Vergil allegorisch auslegten. Für die Karolingerzeit, in der die „Klassiker" üblicherweise nur als formale Muster betrachtet wurden, ist sie noch etwas ganz Ungewöhnliches; sie nimmt jenes positivere Verhältnis zur Profanantike voraus, das man häufig erst im zwölften Jahrhundert antrifft und das in der Folgezeit fast die Regel ist, wenn man beim Studium der auctores die integumenta abzulösen sucht, um den wahren, den eigentlichen Sinn des Werkes zu erkennen.

Was den Inhalt der Gedichte Theodulfs betrifft, so herrschen der Zahl und dem Gewicht nach diejenigen vor, welche sich mit biblischen, theologischen oder moralisch-asketischen Gegenständen befassen. Mehrere Gedichte hat Theodulf der von ihm revidierten Bibel beigegeben; darunter findet sich ein umfangreiches Einleitungsgedicht (carm. XLI), das nach einer Inhaltsangabe der einzelnen biblischen Bücher von Genesis bis Apokalypse Ratschläge für eine die christliche Lebensführung fördernde Schriftlektüre gibt. Auch das ist ein charakteristischer Zug: die im Mittelalter grundsätzlich anzunehmende Verbindung von Bibelstudium und Theologie mit dem Leben wird bei Theodulf mit Nachdruck betont. Derselbe Zug findet sich wieder in einer Reihe von Gedichten zumeist geringeren Umfangs, in denen einzelne Bibelstellen moralisch-allegorisch ausgelegt werden. Zuweilen bildet eine Bibelstelle nur den Anknüpfungspunkt für die Erörterung einer allgemeinen menschlichen Erfahrung, einer Lebensweisheit, die an sich gar nichts mit der Bibel zu tun haben muß.

Beispiele dieser Art bieten die carmina VIII$^{\mathrm{I.\,II.\,III.}}$, in denen die Beobachtung, daß es in der Welt oft gerade den Schlechten gut ergeht, einmal mit Hilfe eines Psalmenverses (143, 7), dann im Anschluß an einen Satz beim Propheten Jeremias und schließlich anhand einer Stelle im Buch Job behandelt wird. Auch Gedichte über rein theologische Gegenstände kommen vor: über die göttliche Gnade zum Beispiel (c. III), über die Auferstehung des Fleisches (c. LXXV); andere haben moralisch-asketische Stoffe zum Gegenstand, wie zum Beispiel die Nachfolge Christi (c. IX), die Verachtung der Welt und der irdischen Güter (c. XX), das Fasten (c. V), die Hauptsünden (c. I) und dergleichen. Hierher gehören auch etliche Stücke, in denen auf Grund bestimmter Anzeichen auf die Nähe des Weltendes und das in Kürze bevorstehende Auftreten des Antichrist geschlossen wird (c. XIV. XVII. XVIII); die Behandlung eines solchen Gegenstandes verdient Beachtung auch dann, wenn das Ausmaß der literarischen Anregungen nicht in jedem Falle genau zu bestimmen ist[58]. Es gibt einige epigrammatische Gedichte, die sich genausogut bei einem profanantiken Autor finden könnten, der sich menschliche Eigenschaften und Verhaltensweisen zum Vorwurf wählt: beispielsweise die Unbelehrbarkeit heuchlerischer und gedankenloser Menschen (c. X) oder das Verhalten von Freunden, wenn einer mehr besitzt als der andere (c. XXII), Doppelzüngigkeit (c. LII) und die Diskrepanz von Reden und Tun (c. IV). Auch solche Art des poetisch gestalteten Nachdenkens über menschliche Dinge gehört zu Theodulf.

Seine Eigenart aber offenbart sich am eindrucksvollsten dort, wo ihn Beobachtung und Erfahrung zu offener Kritik herausfordern. Das bekannteste Beispiel hiefür bieten die *Versus contra iudices* (carm. XXXVIII), ein Gedicht, dem nicht nur ein besonderes kulturhistorisches Interesse zukommt, sondern das auch in literarhistorischer Hinsicht als ein der Satire nahestehendes, vom Gegenstand her neuartiges wie auch der Anlage nach originelles Werk bedeutend ist. Die versus sind der literarische Niederschlag der bereits erwähnten Tätigkeit Theodulfs als missus dominicus in Südfrankreich und beginnen mit einer Ermahnung an alle mit der Rechtspflege Betrauten, die Gerechtigkeit zu wahren, welche der Weg zum ewigen Heile sei, wofür zahlreiche Beispiele aus dem Alten und Neuen Testament angeführt werden. Der erste Hauptteil enthält eine in manchem an Horazens iter Brundisinum (serm. I, 5) erinnernde Beschreibung jener Visitationsreise sowie eine sehr lebendige Darstellung der Beobachtungen und Eindrücke, die Theodulf dabei sammeln konnte, ins-

[58] C.XIV scheint in der Tat zum größten Teil auf Cyprians Traktat ad Demetrianum zu beruhen. Im übrigen wirkt c.XIV ebenso unvollständig wie c.XVII – ob verstümmelt oder, was wahrscheinlicher, nie fertiggeworden?

besondere das Erlebnis der mannigfachen Versuche, ihn, den Königsboten, zu bestechen. Der naheliegende Schluß, solches Verhalten sei nur damit zu erklären, daß Bestechung eben üblich gewesen sei, führt zu dem zweiten Hauptteil, einer Instruktion für die Richter, man könnte sagen: einem „Richterspiegel“, so wie es Fürstenspiegel gibt: Theodulf mahnt die Richter zur Gerechtigkeit und Weisheit und gibt ihnen konkrete Hinweise für richtiges Verhalten, stellt aber seine Forderungen hinein in ein allgemeineres Bild vom Richter und seinen menschlichen Qualitäten, wobei er die vorzugsweise zu übende Pflicht der Gerechtigkeit und des besonnenen Abwägens mit der Vergänglichkeit des Lebens und der Verantwortung im Jenseits begründet. Was an kritischen Äußerungen vorgebracht wird, geht nun freilich nicht nur gegen die Richter, die ihrem Amte nicht gewachsen sind, sondern mit bemerkenswerter Offenheit auch gegen Mißstände in der zeitgenössischen Rechtspflege schlechthin. Wie stark Theodulf gerade diese bewegten, zeigt ein den versus contra iudices in manchem verwandtes kürzeres Gedicht (carm. XXIX, *Comparatio legis antiquae et modernae:* der Titel scheint nicht überliefert zu sein), in welchem die Rechtspraxis der Zeit Theodulfs mit den Bestimmungen des Alten Testamentes verglichen wird. Dabei erscheint das mosaische Gesetz als vorbildlich und human im Vergleich zu den Verhältnissen, auf welche Theodulf Bezug nimmt, und in denen er — da Eigentumsdelikte mit Verstümmelung oder Hinrichtung, Gewalttaten gegen Leib und Leben mit Geldbußen geahndet würden — geradezu eine Verkehrung des Rechtes ins Unrecht sieht[59].

Nun hatte Theodulf gewiß als Königsbote den Herrscher über Mißstände zu unterrichten. Seine Kritik aber war mehr: sie betraf nicht nur diejenigen, welche nicht nach Recht und Ordnung sich verhielten, sondern ebenso die für die Gesetzgebung Verantwortlichen, und das heißt letzten Endes: den König selbst. Keiner von den uns bekannten Dichtern des Hofkreises hat eine so distanzierte Haltung eingenommen, keiner so viel Freimut gezeigt wie Theodulf.

Er stimmte auch sonst nicht so unbedingt in den Chor derer ein, die sich des Rühmens nicht genugtun konnten. Daß er einem Gebet für Karl den

[59] Vgl. bes. 45 ff.:

Omnes diverso nunc currunt framite leges:
nescio sint leges an mage sitque furor.
Sanguine pro porci fuso datur immo caput iam,
pro pecude humanus funditur ecce cruor.
Hirsutam rapiat si forsan quisque capellam,
stipite suspensus excruciatus obit.
Si furibundus atrox homines percusserit amens,
et calor ex anima membra relinquat ebes,
Vile datur pretium tanti pro crimine facti etc.

Großen, dem einzigen Figurengedicht, das er verfaßte (carm. XXIII), die Bemerkung beifügt, er habe die Verse *iussu compulsus erili* geschrieben, auf Geheiß des Königs, mag sich auf die ihm ungewohnte Form beziehen, bleibt aber angesichts des Gegenstandes doch recht merkwürdig. Das vielgenannte Gedicht *ad Carolum regem* (carm. XXV), das man ins Jahr 796 zu datieren pflegt, ist nicht von jener uns übertrieben erscheinenden Panegyrik, die man bei Hofdichtern und gerade auch im Kreise Karls häufig antrifft. Der Anfang des Gedichtes ist wohl zumeist als Herrscherlob gedeutet worden. Offenbar aber handelt es sich um die Parodie eines solchen, und man kann, hat man die Absicht erst einmal gesehen, eigentlich nur darüber im Zweifel sein, ob Theodulf beim König den nötigen Humor voraussetzen oder aber gewiß sein durfte, daß Karl schon zufrieden sein würde, wenn er nur den Klang der ihm wohlvertrauten Schmeichelworte vernähme[60]. Im weiteren Verlauf des Gedichtes stellt sich der Autor vor — ohne auf eine bestimmte Begebenheit Bezug zu nehmen — wie aus den Ländern nah und fern, die Karl unterworfen, Gesandte sich einfinden, die neue Ära dokumentierend; er sieht vor dem geistigen Auge den König mit den Söhnen Karl und Ludwig, der Königin Liutgard, den Töchtern, umgeben vom ganzen Hofstaat, und läßt nun durch kurze und zumeist witzige Charakterisierung einzelne Persönlichkeiten besonders lebensvoll hervortreten: Erkanbald, den Kanzler mit dem Schreibtäfelchen am Gürtel, stets des Notierens gewärtig; Einhard den Kleinen mit dem großen Geist[61], wie er geschäftig von einem zum andern läuft — zusammen mit Osulf (einem Alkuinschüler) könnten die zwei die ungleich dikken Beine eines Tisches abgeben —; den von den Köchen und Bäckern umringten Seneschalk, wie er sich vor Anstrengung den Schweiß von der Stirn wischt; Vater Albinus (Alkuin) wie immer zu erbaulichen Reden aufgelegt, ebenso gern aber nach köstlichen Speisen und dem Becher edlen Weines langend. Er selber, Theodulf, trägt nach dem Mahle ein Gedicht vor, während der dicke Wibod mißbilligend *terque quaterque* das feiste Haupt schüttelt und vor allem ein von Theodulf verabscheuter Ire vor

[60] Theodulf sagt in den einleitenden Versen, der Ruhm des Herrschers sei unermeßlich und werde unermeßlich bleiben, solange Mensch und Tier auf Erden wandelten: *Res satis inmensa est tua laus, inmensa manebit, dum pecori atque homini pervius orbis erit* (5 f). Wenn er dann anhebt: „O dieses Antlitz, strahlender als dreifach geläutertes Gold! ... Und dieses herrliche Haupt und Kinn, der schöne Hals, die goldigen Hände, die der Armut wehren, die Brust, die Beine und Füße: alles an ihm ist rühmenswert“: so muß man beachten, daß vorher ausdrücklich gesagt war, es solle mit dem Preis auch Scherz und Spaß zu seinem Rechte kommen (*ludicris haec* – scil. laus – *mixta iocis per ludicra currat* v. 9): der Leser oder Hörer kann sich aussuchen, was noch ernst gemeint ist!

[61] V. 157 *cuius parva domus habitur ab hospite magno: Res magna et parvi pectoris antra colit* ist zweifellos ein Reflex des hübschen Alkuin-Epigramms (carm. XXXII: MGH Poetae I 248) auf Einhard *Janua parva quidem* etc.

Neid erblaßt. Die Schlußpartie des Gedichtes ist gegen eben diesen Iren gerichtet, in scharfem, beißenden Spott. Am Ende bittet der Autor, man möge ihm verzeihen, wenn er jemanden gekränkt habe.

Jener Ire, der da so heftig angegriffen wurde, hieß wahrscheinlich C a d a c, bei Hof A n d r e a s. Ob als Antwort auf die erwähnte Attacke Theodulfs oder aus einem anderen Anlaß sei dahingestellt, jedenfalls war der Ire nicht faul und zahlte mit gleicher Münze zurück, wie man annehmen muß; die Replik Theodulfs liegt in dem Gedicht *Quid cycni faciunt* (carm. XXVII) vor, einer scharfen, ja gehässigen Invektive[62] gegen Cadac, den „krächzenden Raben".

Indes beschränken sich Ausfälle von solcher Heftigkeit auf den Theodulf so verhaßten Iren. Charakteristischer ist schon jene etwas hintergründig scherzhafte Art, die in dem erwähnten Gedicht an Karl zu beobachten war. Sie begegnet wieder beispielsweise in Gedichten an Fardulf von Saint-Denis (Abt 793—806; carm. XXXIII, I—III), worin unter anderem anekdotenartige Geschichtchen erzählt werden, die eine bestimmte, aus jener Zeit sonst nicht belegte Art des Witzes aufweisen; daß sie nicht nur um des Scherzes willen gesagt sind, sondern eine Lebensweisheit enthalten oder doch belehren wollen, entspricht allerdings wieder dem stark lehrhaften Zug der zeitgenössischen Literatur überhaupt. (Ein typisches Beispiel: Ein Jäger erzählt von erfolgsloser Jagd. „Dann", meint er, „hab ich's noch einmal versucht, ganz nah bei unserm Dorf, wo es bestimmt kein Wild gibt. Und was glaubt ihr, wie es mir erging? Nicht einen Hasen hab ich erlegt.") Eine besondere Pointe erhalten solche aufs Ganze gesehen doch seltenen Äußerungen dadurch, daß sie von einem Manne kommen, der weder von seinem Naturell her noch auf Grund seiner den vordergründigen Glanz der Dinge mit ungewöhnlicher Schärfe durchdringenden Klarsicht zu Scherz und Spaß geneigt war.

Man findet in der karolingischen Dichtung wie schon vorher häufig Beschreibungen von Gegenständen, sei es im Zusammenhang einer Aufschrift, sei es in Form eines Rätsels oder sonstwie; zumeist handelt es sich um Gegenstände, denen nichts sonderlich Auffälliges anhaftet, und demgemäß wie dem Zweck entsprechend beschränken sich auch die Beschreibungen in der Regel auf einige wenige Verse. Von Theodulf besitzen wir zwei Gedichte mit detaillierten Beschreibungen kunsthandwerklicher Gegenstände, die sein besonderes Interesse für Dinge dieser Art bezeugen. Das erste dieser Gedichte, *de septem liberalibus artibus in quadam pictura depictis* (carm. XLVI), beschreibt einen Tisch, auf dessen runder Platte die

[62] Hier u. a. das Wortspiel *Scottus-sottus* (= frz. sot) – *cottus* (= Weiberrock). Zur Kontroverse B. Bischoff, Theodulf und der Ire Cadac-Andreas. In: Historisches Jahrbuch 74 (1955) 92–98 = B. Bischoff, Mittelalterliche Studien II (Stuttgart 1967) 19–25.

sieben freien Künste sowie die vier Kardinaltugenden als allegorische Gestalten nebst zugehörigen Attributen mit Hilfe eines Stammbaumes in systematischer Anordnung dargestellt sind; da Theodulf der Beschreibung erklärende Bemerkungen beigibt, kommt dem Gedicht neben der kunsthistorischen auch bildungsgeschichtliche Bedeutung zu. Wo Theodulf den Tisch gesehen hat, wird nicht gesagt[63]. Auch in dem zweiten Gedicht, *Alia pictura in qua erat imago terrae in modum orbis comprehensa* (carm. XLVII) wird ein solcher Tisch beschrieben. Auf einer runden Platte war die Erde als weibliche Gestalt mit allerlei Tieren und Gewächsen dargestellt, umschlossen vom Ring des Weltmeeres; auch die Winde waren als Gestalten (oder nur als Köpfe) mit aufgeblasenen Backen abgebildet. Die Vorstellungen beruhen im wesentlichen wohl auf Isidor (besonders etym. 8,11,61 ff.). Theodulf hatte diesen Tisch selbst anfertigen lassen, damit, wie er bemerkt (v. 41 sqq.), die Speisenden mit der leiblichen Nahrung zugleich die geistige aufnähmen.

Das Überspielen des ästhetischen Moments, das sich für Theodulf mit solchen Kunstgegenständen zweifellos verband, und die starke Betonung des Lehrhaften hier wie in zahlreichen anderen Gedichten darf nicht zu einem Fehlurteil über Theodulfs Verhältnis zur Dichtung und zur Kunst überhaupt führen. Theodulf ist ein Dichter gewesen durch und durch, und er liebte auch die anderen Künste wie alles Geistige. Aber Kunst und Poesie waren eingeordnet, hatten zu dienen dem höheren Zweck der Bildung des Menschen und seinem Heile, hier und im Jenseits. Das ist die Haltung der Zeit, und Theodulf macht keine Ausnahme, nur daß er begabter ist, tiefer geht und darum wohl auch entschiedener Stellung bezieht als die meisten seiner Zeitgenossen. Er hat es auch einmal gesagt — *Cur modo carmina non scribat*, carm. XLIV — daß er gern gedichtet habe und dichten würde, wenn ihn nicht ernstere Pflichten bänden; die Freunde aber ermutigt er, sich in der Poesie zu üben.

Zu Angers im Exil hat er wieder gedichtet. Was wir davon besitzen, gehört zum größten Teil zu einer poetischen Korrespondenz, die er mit dem jüngeren Modoin geführt hat, der damals schon Bischof von Autun war. Zutiefst verletzt ob der als Willkürakt empfundenen Verbannung schickt er dem Freund Verse *de suo exilio* (carm. LXXII, I); den Schmerz über die Entfernung von seinem Bistum und die erzwungene Untätigkeit legt er seiner Thalia in den Mund. Er hofft nicht mehr auf Gerechtigkeit,

[63] Zuletzt hierüber S. Mähl, Quadriga virtutum. Die vier Kardinaltugenden in der karolingischen Geistesgeschichte. Köln–Wien, 1969. Mit einem im Besitz Karls d. Gr. befindlichen Tisch, *in quo et orbis totius descriptio et astrorum consideratio et variarum planetarum discursus erant* (Prudentii Trec. annal. 842: MGH SS I 438), auf den schon Dümmler hingewiesen hat, ist der hier beschriebene natürlich nicht identisch.

die jedem anderen zuteil werde, nur nicht ihm, dem Bischof — aber er bleibt fest, und es gelingt ihm sogar, diesen Versen eine Leichtigkeit und Glätte der Form zu geben, die man bei manchen anderen seiner Gedichte vermißt.

Vielleicht hat gerade das Exil seiner Muse zwar nicht neue Kraft, aber doch jene Freiheit gegeben, die ihr die Pflicht des Amtes verwehrte. So schickt er dem Freunde ein Gedicht *de siccitate cuiusdam fluvii* (carm. LXXII, II), das inhaltlich an eine Elegie des Fortunatus (de Egircio flumine) erinnert, bezeichnenderweise aber schon im ersten Vers eine Stelle aus Ovids Epistulae ex Ponto anklingen läßt. Behandelt wird eine Begebenheit, die sich kurz vorher zugetragen hatte: Eines Morgens im Februar 820 war plötzlich die Sarthe bei Le Mans versickert, ein Leichenzug durchschritt trockenen Fußes das leere Flußbett. Theodulf schildert das Naturereignis und das Verhalten der Bevölkerung so anschaulich, daß man an eigenes Erleben denken würde, beriefe er sich nicht selbst auf Berichte. Daß an das Vertrocknen des Jordans bei Jericho (Josue 3, 13) erinnert wird, nimmt nicht wunder; bemerkenswert dagegen ist der Hinweis auf ähnliche Vorkommnisse mit der Sarthe und der Huysne. In einem anderen Gedicht, *de pugna avium* (carm. LXXII, III) schildert Theodulf wiederum ein merkwürdiges Ereignis: eine regelrechte Schlacht zwischen zwei riesigen Vogelschwärmen, die in der Gegend von Toulouse-Cahors stattfand und damit endete, daß die Bevölkerung die toten Vögel wagenweise nach Hause fuhr. Auch hier beruft sich Theodulf auf namentlich angeführte Zeugen. Er weiß noch ein ähnliches Ereignis zu berichten aus der Gegend zwischen Rhone und Saône (carm. LXXII, IV); der Vogelkampf wird hier (unter Verwendung von Reminiszenzen an Lucan) als Bürgerkrieg gedeutet.

Den Jahren des Exils entstammt schließlich ein umfangreiches Prozessionslied für den Palmsonntag (carm. LXIX), das an den Einzug Christi in Jerusalem erinnert und dann in eine Schilderung der großen Prozession zu Angers übergeht. Später wußte man im Zusammenhang mit diesem Hymnus eine schöne Geschichte zu erzählen: Kaiser Ludwig habe im Jahr 816 den Palmsonntag in Angers begangen. Als der Zug mit dem Kaiser an jenem Hause vorübergezogen sei, in dem Theodulf gefangengehalten wurde, sei aus einem Fenster der Gesang erklungen:

Gloria laus et honor tibi sit, rex Christe, redemptor,
cui puerile decus prompsit osanna pium.[64]

Es ist der Anfang jenes Prozessionsliedes. Der Kaiser sei davon so ergriffen gewesen, daß er dem gefangenen Bischof auf der Stelle verziehen und ihm Freiheit und Amt wiedergeschenkt habe.

[64] Vgl. Beda de die iudicii 137: *Gloria laus requies honor et concordia dulcis.*

Eine schöne Legende und ein versöhnlicher Ausklang. Die Wirklichkeit ist, wie wir wissen, härter gewesen. Theodulf starb im Exil. Sein poetisches Werk geriet wie die Mehrzahl der karolingischen Dichtungen in Vergessenheit. Sein Prozessionslied aber hat fortgelebt, hat als einziges seiner zahlreichen Gedichte weitergelebt durch alle Jahrhunderte, und bis in unsere Tage erklang bei der Palmprozession allenthalben in der lateinischen Kirche (gekürzt um die zeit- und ortsbedingten Teile) der festliche Hymnus des großen Dichters aus der Karolingerzeit.

Neben Langobarden und Westgoten, Angelsachsen und Iren haben erst ganz allmählich die Franken selber am literarisch-geistigen Leben aktiv teilgenommen. Einer der ersten ist Angilbert gewesen, den man in der Hofgesellschaft Homer nannte. Viel geschrieben hat er anscheinend nicht, aber er ist eine interessante Persönlichkeit. Der Sohn einer adligen fränkischen Familie kam sehr jung, offenbar noch im Knabenalter, an den Hof Karls und wurde dort erzogen. Petrus von Pisa, Paulinus von Aquileja und Alkuin waren seine Lehrer. Das freundschaftliche Verhältnis zu dem letzteren wurde freilich zeitweilig getrübt durch Angilberts weltliche Gesinnung; vor allem erregte er durch seine Freude an schauspielerischen Darbietungen bei Alkuin Anstoß. Mit Karls des Großen Tochter Berta lebte er in heimlichem, vom König geduldeten Liebesbund; sie schenkte ihm zwei Söhne, Hartnit und Nithard; dieser Nithard ist nachmals ein bedeutender Geschichtschreiber geworden. Die Geschichte von dem Liebesverhältnis wurde später auf Einhard und Imma übertragen und mit sagenhaften Zügen ausgeschmückt. Im 12. Jahrhundert erzählt die Lorscher Chronik[65] jene hübsche Anekdote, wie Karl in schlafloser Nacht ans Fenster getreten sei und, kaum seinen Augen trauend, eine seiner wohlbehüteten Töchter seinen Notar Einhard auf dem Rücken durch den frisch gefallenen Schnee tragen sieht, und wie dann der König am andern Tag, gerührt und zugleich auch der Klugheit folgend, den treuen, liebgewordenen Diener mit der Hand seiner Tochter belohnt.

Angilbert war ein Mann von Welt und besaß die Eigenschaften eines tüchtigen Diplomaten. Karl, der ihn persönlich gern mochte und seine Fähigkeiten zu schätzen wußte, verwendete ihn wiederholt zu schwierigen Missionen, so in den Jahren 792, 794 und 796 zu Gesandtschaften an den Papst. Für seine Verdienste übertrug er ihm schon 790 die Abtei Centula (Saint-Riquier) an der Somme. Geistlicher ist Angilbert, wie es scheint, nie geworden, aber als Laienabt nahm er sein Amt sehr ernst und erwarb sich große Verdienste um Besitz, Ausbau und Disziplin seines Klosters; unter anderem machte er die Bibliothek von Saint-Riquier, deren Bestand

[65] MGH Script. XXI, 357–59.

er auf rund 200 Bände erhöhte, zu einer der bestausgestatteten Büchersammlungen des Reiches. Seinen kaiserlichen Gönner überlebte er nur um wenige Wochen; er starb am 20. Februar 814.

Wir besitzen von Angilbert zunächst Statuten für seine Mönche sowie einen Rechenschaftsbericht über den Aufbau und Ausbau von Saint-Riquier, eine nach Art einer Urkunde stilisierte Schrift, die inhaltlich recht interessant ist und als das älteste bekannte Dokument dieser Art aus dem Mittelalter Beachtung verdient. Was er sonst in Prosa geschrieben hat, entzieht sich unserer Kenntnis; aber sehr viel mehr ist es wohl nicht gewesen. Dagegen wird man annehmen dürfen, daß uns in den gut zwei Dutzend erhaltenen zumeist kurzen Gedichten, die nicht in einem Corpus überliefert sind und deren formale Gewandtheit immerhin einige Übung vorauszusetzen scheint, nur ein Bruchteil des dichterischen Werkes vorliegt. Aus der Zeit am Hof existieren noch drei Gedichte. Das älteste dürfte ein Briefgedicht an Petrus von Pisa sein *(Carmina mitto Petro dulci doctoque magistro)* in epanaleptischen Distichen; es ist ein Zeichen dankbarer Anhänglichkeit an den einstigen Lehrer, veranlaßt durch dessen Rückkehr in die Heimat. Zur Begrüßung des 796 vom Awarenfeldzug an den väterlichen Hof zurückkehrenden Pippin, mit dem Angilbert in Langres zusammentraf (gelegentlich seiner eigenen Romreise), verfaßte er ein recht hübsches Carmen in elegischen Distichen *(Iamque ades Hesperiis, Pipinus rector, ab oris)*; es schildert die Sehnsucht der königlichen Familie und des ganzen Hofes und Volkes nach dem in der Ferne Weilenden; Ludwig, der spätere Kaiser, tröstet seinen älteren Bruder Karl mit der Erzählung eines Traumgesichts, in dem ihn Pippin beruhigt und seine baldige Rückkehr in Aussicht gestellt habe. Ein Lobpreis des Heimkehrenden und Segenswünsche beschließen das Gedicht, das den Autor in enger Verbindung mit der Familie des Herrschers zeigt. Ein weiteres Gedicht aus diesem Kreise, diesmal in Hexametern, richtet sich an Karl selbst, den David der Hofgesellschaft, und grüßt ihn mit begeisterten Worten:

Surge, meo domno dulces fac, fistula, versus:
David amat vates, surge et fac fistula versus.

Der König liebt die Dichter, sie werden aufgefordert, zu ihm zu kommen; er liebt die Gelehrten, er schützt die Kirche, er ist selber die Zierde des Hofes, und herrlich wie er sind Schwester und Töchter des Königs — unter ihnen Berta, die Geliebte —, und dann soll das Gedicht in den Palast eilen, in die Gärten, zu Karls Söhnen. Auch anderer Mitglieder der Hofgesellschaft wird gedacht, immer wieder aber ist es der König selber, den der wiederholte Kehrvers rühmt:

David amat vates, vatorum est gloria David.

Also Hofdichtung, panegyrische Dichtung. Natürlich hat die Schule ihr Teil daran, und manche Wendung erinnert an Vergils Eclogen. Wäre nicht

die Lebensgeschichte des Verfassers — das Genos könnte das meiste erklären. So aber dürfen wir den Worten des Dichters Glauben schenken, dürfen vertrauen, daß er sich wirklich über Pippins Heimkehr gefreut, daß er Karl wahrhaft verehrt und geliebt hat, und daß auch in diesen panegyrisch gehaltenen Versen etwas vom ganz persönlichen Empfinden und Erleben des Dichters Ausdruck gefunden hat.

Die übrigen Gedichte, die man noch kennt, scheinen in die Jahre von Saint-Riquier zu gehören. Da gibt es Einleitungs- und Schlußdistichen zu Augustinus de doctrina christiana, die man früher einem Angilbert von Corbie zugeschrieben hat, ferner Inschriften, Epitaphien und eine Anzahl metrischer Gebete; die letzteren weisen zumeist Akro-, Meso- und Telestichis auf. Merkwürdig sind diese Gebete insofern, als sie durchweg persönliche Bitten des Autors um göttliche Gnade und Erbarmen für sich und die Seinen enthalten; in solcher Häufung findet man derartige Stücke bei kaum einem anderen Dichter der Zeit. Allem Anschein nach hat Angilbert eine starke innere Wandlung durchgemacht, und so trifft es wohl zu, wenn sein Biograph Hariulf berichtet, Angilbert habe in den letzten Jahren ein Leben strenger Buße geführt. Dazu stimmt auch die Grabschrift, die er für sich selber gedichtet hat und in der er an seine ehemalige glanzvolle Stellung am Hof, in nächster Nähe des Herrschers, erinnert. Beinahe wären auch diese Gedichte, die Gebete wie die Inschriften, verlorengegangen: sie finden sich in einer Sammlung zusammen mit solchen anderer Verfasser; ein nicht näher bekannter Bernowinus episcopus, der selber auch ein paar ziemlich belanglose Verse geschrieben hat, hat überall den Namen Angilberts (der ziemlich häufig in den Stücken vorkommt) und des Klosterpatrons Richarius radiert und seinen eigenen Namen bzw. *ille* dafür eingesetzt[66].

Man hat zeitweise Angilbert für den Autor eines anonym und ohne Titel überlieferten epischen Gedichts gehalten, das nicht ganz zutreffend als *Karolus Magnus et Leo papa*, neuerdings auch als „Paderborner Epos“ bezeichnet wird. Näherer Prüfung freilich hält die Zuschreibung an den Homer der Hofgesellschaft nicht stand; die Frage nach dem Verfasser konnte bisher nicht beantwortet werden. Ihre Lösung hängt unter anderem davon ab, ob die uns vorliegenden 537 Hexameter ein vollständiges Werk bilden oder als Fragment einer größeren Dichtung anzusehen sind.

Das Gedicht beginnt mit einer überschwenglichen Verherrlichung

---

[66] Als Eigentum Angilberts hat die noch von Dümmler unter Bernowins Namen gedruckten Gedichte wiederum erkannt L. Traube, Karolingische Dichtungen (1888) S. 51 ff. Auch wenn man den ernstzunehmenden Einwänden O. Schumanns (Bernowini episcopi carmina. Hist. Vierteljahrschrift 26, 1931, 225 ff.) in allem beipflichtet, was ich nicht tue, ergibt sich keine wesentliche Änderung des Bildes.

Karls, dem alle nur denkbaren Vorzüge und Fähigkeiten zugeschrieben werden, und schildert sodann — ganz nach dem Vorbild der Erbauung Karthagos in der Äneis — Karls Bautätigkeit in Aachen, wo nach seinem Willen ein neues Rom entsteht mit Palästen und Thermen, Theater und sogar einem Hafen. Es folgt die Schilderung einer Jagd des Königs mit dem ganzen Hofstaat; die Darstellung des Aufbruchs gibt Gelegenheit, Karl selbst und seine nächsten Angehörigen in ihrem Äußeren und ihrem Verhalten zu beschreiben. Das wilde Jagen durch Wald und über Berg und Tal wird in geschickter Anlehnung an das Vorbild von Kampfschilderungen im antiken Epos mit großer Lebendigkeit vorgeführt; es sind dies wohl die ältesten Jagdszenen in der mittelalterlichen Literatur. Während der darauffolgenden, im Zeltlager verbrachten Nacht hat Karl ein Traumgesicht: Er sieht, wie der Papst in Rom von seinen Gegnern mißhandelt und verstümmelt wird. Sogleich am Morgen schickt der König eine Gesandtschaft nach Rom, läßt seinen Schutz anbieten und lädt den Papst — es ist Leo III. — zu einer Zusammenkunft ein. Während die Abgesandten mit Staunen die wunderbare Heilung des Mißhandelten, den man geblendet und auch der Zunge beraubt hat, erleben, zieht Karl mit seinem Heer nach Paderborn, dem Ort der geplanten Zusammenkunft; er erscheint mit Macht im Sachsenland, Gesetze gebend und Bündnisse schließend. Den Höhepunkt bildet die Ankunft des Papstes und sein ehrerbietiger Empfang durch Karl in Gegenwart des ganzen Heeres und natürlich auch der Geistlichkeit; es folgen Gespräche, und mit der Rückkehr des Papstes schließen die uns vorliegenden Verse.

Das Ereignis fand im Sommer 799 zu Paderborn statt; bald danach muß das Gedicht verfaßt worden sein. Es ist kaum daran zu zweifeln, daß der Dichter die Begegnung der beiden höchsten Repräsentanten der Christenheit miterlebt hat; er scheint topographische Details zu kennen und steht offensichtlich noch ganz unter dem Eindruck des Erlebnisses. Damit wird das Gedicht, was man erst in allerjüngster Zeit recht erkannt und in vollem Umfange gewürdigt hat, zu einer Geschichtsquelle ersten Ranges. Es hat aber auch als literarische Schöpfung Niveau. Mit Klarheit im Aufbau, Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Darstellung und formaler Gewandtheit verbindet der Verfasser ein beachtliches Stilgefühl. Man darf ein mittelalterliches Gedicht nicht deshalb gut heißen, weil es nach antiken Mustern gebildet ist, aber es macht unstreitig einen Vorzug des Karolus Magnus et Leo papa aus, daß der Dichter es sich nicht wie andere genügen ließ, seine Verse mit antiken Floskeln aufzuputzen, sondern daß es ihm gelungen ist, in bewußter Imitation antiker epischer Dichtung das Ganze in eine antikisch anmutende Atmosphäre zu versetzen, dem ganzen Werk ein antikisierendes Kolorit zu verleihen. Was die Person des Verfassers betrifft, so läßt sich vorerst nur soviel mit einiger Sicherheit sagen, daß er sowohl in Paderborn zugegen war als auch die Familienmitglieder des Königs kannte, das heißt also, daß er zum Hofkreis gehörte oder doch zeitweise sich bei Hofe aufhielt[67].

Vom Inhalt wie vom Aufbau her läge kein zwingender Grund vor, das Gedicht in dem überlieferten Zustand für unvollständig zu halten, bemerkte nicht der Autor selbst in den einleitenden Versen, er wolle nach zwei glücklich beendeten Gedichten ein drittes wagen.[68] Es ist kaum anzunehmen, daß auf solche Weise von drei Dichtungen gesprochen würde, die miteinander nichts zu tun haben; unklar aber bleibt, ob mit dem — zumindest in einem selbständigen Werk ungewöhnlichen — Hinweis die zwei ersten Bücher eines Epos gemeint sind, dessen drittes Buch das von uns als Karolus Magnus et Leo papa bezeichnete Stück bildete, oder ob von einem anderen, nicht allzu lange vorher abgeschlossenen Epos in zwei Büchern die Rede ist, mit dem die Verse von Karl dem Großen und Papst Leo wohl eine gewisse inhaltliche Beziehung hatten (insofern auch das ältere Epos einen Ausschnitt aus der Zeitgeschichte behandelte), aber nicht zu einer formalen Einheit verbunden waren.

Mehrfach ist die Vermutung geäußert worden, daß wir vielleicht noch den Anfang jenes größeren Epos, zu dem Karolus Magnus et Leo papa gehören könnte, besitzen in einem fragmentarisch erhaltenen Gedicht, dessen Verfasser sich als Hibernicus exul bezeichnet[69]: *Hos Karolo regi versus Hibernicus exul* steht über den 104 Hexametern. Den Eingang bildet ein Dialog des Dichters mit seiner Muse; sie fordert ihn auf, dem Herrscher in einem carmen zu huldigen, und bietet ihm ihre Hilfe an. Man einigt sich darauf, die Taten Karls zu besingen. Alsdann wird die Geschichte des Abfalls und der Unterwerfung Herzog Tassilos von Bayern behandelt. Bereits mitten in der Vorgeschichte, beim Treuegelöbnis Tassilos, bricht das Fragment ab.

Man kann für die einstige Existenz eines Epos von mindestens drei Büchern, dessen Anfang die Verse des Hibernicus exul, dessen drittes Buch Karolus Magnus et Leo papa bildeten, allerhand Argumente anführen, als da sind: Behandlung zeitgeschichtlicher Ereignisse in angemessener Verteilung des Stoffes, der dezidiert fränkische Standpunkt in beiden

[67] Gewisse unzutreffende Details, die sich auf Aachen beziehen, müßten allerdings als dichterische Freiheit gewertet werden.

[68] *Rursus in ambiguos gravis ammonet anchora calles vela dare, incertis classem concredere ventis, languida quae geminas superarunt membra procellas ad nova bella iubet lassos reparare lacertos.*

[69] Nach B. Simson, Forschungen z. dtsch. Geschichte 14,623 ff. auch P. Lehmann, Das literarische Bild Karls des Großen, vornehmlich im lateinischen Schrifttum des Mittelalters. Münchner Sitzungsberichte 1934 S. 11. = P. Lehmann, Erforschung des Mittelalters I (1941) S. 161. Die bisher dagegen angeführten Gründe sind kaum stichhaltig.

Stücken, der panegyrische Ton und sogar formale Ähnlichkeiten. Gegenargument besteht zunächst nur eines[70]: der Unterschied der Darstellungsweise insofern, als der Hibernicus exul direkte Reden einzuführen liebt, die in dem anderen Gedicht fehlen; über das Gewicht dieses Arguments läßt sich streiten. Zu berücksichtigen ist auch die Möglichkeit, daß es sich um zwei Werke ein und desselben Verfassers handeln könnte. Einstweilen ist noch alles offen. Die derzeit noch möglich erscheinende Zusammengehörigkeit beider Stücke bleibt — soferne kein neues Zeugnis auftaucht — in jedem Fall unbeweisbar. Ob der Hibernicus exul das Gedicht über Karl den Großen und Papst Leo verfaßt hat oder nicht, kann, wenn überhaupt, nur eine allseitige, namentlich auch Sprache und Verstechnik berücksichtigende Untersuchung entscheiden.

Wer dieser Hibernicus exul war, ist bis zur Stunde ungeklärt. Man hat hinter ihm den gelehrten Dungal von Saint-Denis vermutet[71], die Identität aber nicht schlüssig beweisen können; auch die Gleichsetzung mit dem Iren Dicuil[72] stützt sich nur auf Mutmaßungen. Beide Autoren kennen wir aus anderen Werken.

Mit Dungal von Saint-Denis ist ein Gelehrtenname angesprochen, der schon zu mancher Verwirrung Anlaß gegeben hat. Lange Zeit bezog man alle Nachrichten über Dungali auf ein und dieselbe Person, eben den genannten Dungal von Saint-Denis. Indes war der Name im mittelalterlichen Irland durchaus gewöhnlich; es gibt mindestens vier oder fünf Dungali, die im geistigen Leben eine Rolle gespielt haben, zwei oder drei davon in der Karolingerzeit. Der älteste, von dem wir wissen, lebte um 810 als Rekluse in Saint-Denis; die Annahme, daß er schon 784 aus seiner irischen Heimat ins Frankenreich gekommen sei, beruht auf der nicht haltbaren oder doch unbegründeten Identifizierung mit dem Hibernicus exul. Kaiser Lothar setzte 825 einen Dungal als Lehrer in Pavia ein: das könnte der Rekluse von Saint-Denis gewesen sein. Nach dem Jahr 827, in dem Dungal noch schriftstellerisch tätig war, hören wir nichts mehr von ihm.

Wir besitzen einige wenige Briefe aus seiner Feder: Bittgesuche z. B. an den Abt Adam von Jumièges um ein Pferd, damit er den König besuchen könne; Empfehlungsschreiben für einen notleidenden Angelsachsen an denselben Adam und dergleichen. Zwei Briefe zeigen ihn in Verbindung mit dem Hof: ein Glückwunschschreiben für Karls des Großen

[70] Daß das beliebte Bild der Seefahrt, mit dem Karolus M. et Leo papa beginnt, in den erhaltenen Versen des Hibernicus exul nicht vorkommt (vgl. Wattenbach-Levison 2,242), besagt natürlich gar nichts.
[71] L. Traube, O Roma nobilis S. 36 (332) ff., danach Manitius I, 370 ff.
[72] M. Esposito, The Journal of Theological Studies 33 (1932) 125 ff.

Tochter Theodrada aus Anlaß ihres Eintritts ins Kloster, und vor allem ein Schreiben an Karl selbst vom Jahre 811, das früheste datierte Zeugnis, zugleich ein Zeichen für das Ansehen, dessen sich Dungal als Gelehrter schon damals erfreute. Karl hatte ihn durch den Abt Waldo von Saint-Denis um eine Erklärung der zweimaligen Sonnenfinsternis im vergangenen Jahr gebeten. In der Briefabhandlung führt der Rekluse den Kaiser in die astronomischen Grundlagen der Himmelserscheinung ein und sucht zu erklären, daß sie durchaus natürlich und sogar auf lange Zeit vorausberechenbar sei; auch heutzutage sei dies möglich, wenn man – und das ist nun eine sehr bezeichnende Äußerung — wenn man nur erst die Kenntnisse wieder gewonnen habe, welche die Alten schon besessen hätten. Was er, Dungal, selbst zu sagen weiß, entnimmt er zugegebenermaßen aus dem Kommentar des Macrobius zu Ciceros Somnium Scipionis, wobei er sich jedoch mit Erfolg um selbständige Darstellung bemüht; andere einschlägige Bücher, vor allem Plinius, von dem er viel erwarte, seien ihm nicht zugänglich. Die Schrift gehört zu den besten astronomischen Abhandlungen des frühen Mittelalters und stellt der behutsamen Gelehrsamkeit wie dem pädagogischen Geschick ihres Verfassers das beste Zeugnis aus. — Daß der Kaiser sich auch sonst mit wissenschaftlichen Fragen an Dungal wandte, lehrt ein Brief Karls aus seinem letzten Lebensjahrzehnt, worin auf die Schrift de nihilo et tenebris des Alkuinschülers Fridugis[73] Bezug genommen wird; Dungals Antwort ist nicht erhalten.

Gedichte von Gelehrten sind in der Zeit etwas so wenig Auffälliges, daß man umgekehrt ihren Verlust annehmen muß, wo sie fehlen. Gesichert ist Dungals Verfasserschaft nur für zwei kleinere Stücke, ein carmen zu Ehren des Bischofs Hildoard von Cambrai und Arras (790 bis 816) in Distichen und eine metrische Inschrift für Saint-Denis, die auf die Abtszeit Hilduins (815—840) anspielt. Es mag sein, daß ihm auch von einer Sammlung von carmina für Saint-Denis, deren Autoren sich nicht im einzelnen bestimmen lassen, noch das eine und andere gehört: es sind Epitaphien und Tituli, ferner ein kleiner Zyklus von Inschriften für Lehrsäle, in denen die sieben Freien Künste und die Medizin gelehrt werden sollten — den Ort kennen wir nicht.

Und schließlich ist es wohl auch Dungal von Saint-Denis gewesen, der im Jahre 827 eine Schrift gegen den Bischof Claudius von Turin verfaßte, die *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias.* Der Turiner Bischof hatte in der Frage der Bilderverehrung, die nach der zweiten allgemeinen Synode von Nikaia auch im Westen aktuell geworden war, eine rigorose Haltung eingenommen, die weit über den in den Libri Carolini fixierten fränkischen Standpunkt hinausging, hatte die

[73] Siehe unten S. 316 f.

Wallfahrten nach Rom, Heiligen-, Bilder- und Reliquienverehrung bekämpft, Kreuze und Bilder aus den Kirchen seiner Diözese entfernen lassen und war weithin in den Ruf eines Sektierers gekommen. Ludwig der Fromme und sein Sohn Lothar wünschten von Dungal eine theologische Widerlegung des Turiners, die der bedachtsame Gelehrte jedoch erst in Angriff nahm, nachdem das Apologeticum des Claudius, in dem dieser seine Auffassung energisch vertrat, in seine Hände gelangt war. Dungal sucht die Lehre des Claudius zu widerlegen durch die Unterscheidung von Anbetung, die nur Gott gebühre, und Verehrung (z. B. 481 B/C), sodann durch den historischen Nachweis, daß es schon in der Väterzeit Heiligenverehrung und Bilder in den Kirchen gegeben habe; den Nachweis selbst liefern zahlreiche, zumeist etwas umfangreichere Exzerpte aus einer Reihe von Werken der frühchristlichen Prosaliteratur und Dichtung; von letzterer werden Paulinus von Nola, Prudentius, Sedulius und Fortunatus ausgiebig benützt; einige Stücke stammen aus Gedichten, die sonst anscheinend nicht überliefert sind.

Dungal von Saint-Denis ist für uns in erster Linie Gelehrter. Er ist wohl einer der kenntnisreichsten Gelehrten seiner Zeit gewesen und ein tüchtiger Pädagoge dazu. Sein Verhältnis zur Antike scheint unbefangener als das manches Zeitgenossen, der im Rufe eines Klassizisten oder Humanisten steht: für ihn sind die Alten Träger und Vermittler von Kenntnissen und Wissenschaften, die es zu lernen gilt. Neben dieser durchaus nüchternen, dem Sachlichen zugewandten Haltung darf aber doch ein Wesenszug seines Geistes nicht übersehen werden: derselbe Dungal, der für seine Person, dem religiösen Antrieb folgend, die entsagungsvolle Lebensweise des Reklusen gewählt hatte, ist ein g e b i l d e t e r Mann gewesen, der um den Sinn der Formen wußte. Das beweist der in manchem eigenwillige, doch gepflegte Stil seiner Prosa ebenso wie seine zwar konventionellen, aber wohlgeformten Verse.

Im Vergleich mit Dungal erscheint sein Landsmann D i c u i l eher als ein etwas wunderlicher Kauz. Man weiß nicht allzuviel Sicheres von seiner Person. Die Vermutung, er sei zunächst Mönch in Hy gewesen, beruht auf Dicuils Angabe, sein Lehrer habe Suibne geheißen; es bleibt dahingestellt, ob man diesen mit dem anno 772 verstorbenen Abt von Hy identifizieren darf. Zwischen 795 und 810 kam Dicuil — möglicherweise veranlaßt durch die Verwüstung von Hy durch die Wikinger 806 — ins Frankenreich. Welcher Art seine Beziehungen zum Hofe waren, steht nicht ganz fest; man vermutet, er sei Lehrer an der Hofschule gewesen. Sein Tod dürfte in die Jahre nach 825 fallen.

Mit seiner Lehrtätigkeit hängen die paar Verse *de arte grammatica* zusammen, die er einem von ihm revidierten Exemplar der Partitiones

XII versuum Aeneidos principalium des Priscianus beigab. Von einer *Epistula de quaestionibus decem artis grammaticae,* die er in seinem geographischen Handbuch erwähnt, hat sich anscheinend nichts erhalten. Ferner stammt von ihm eine kurze *Schrift über Prosodie,* die früher unter dem Namen des Micon von Saint-Riquier[74] ging.

Vor allem aber war Dicuil naturwissenschaftlich interessiert. Die älteste erhaltene Schrift von ihm ist ein *astronomisch-komputistischer Traktat* in vier Büchern, die er in den Jahren 814—816 verfaßte und Ludwig dem Frommen widmete. Was er mit dem Traktat eigentlich wollte, ist nicht leicht zu sagen; das Ganze ist ein rechtes Durcheinander sowohl dem Inhalt nach wie in formaler Hinsicht, und es hält schwer, beispielsweise die im ersten Buch mit einiger Umständlichkeit unter Zuhilfenahme der Epakten durchgeführte Berechnung, die zu dem Ergebnis führt, daß im Jahre 814 der April, vom April aus gerechnet, der erste Monat sei, für ernst zu nehmen. Daneben freilich finden sich durchaus vernünftige Anweisungen für die Lösung astronomischer Fragen, vornehmlich im Hinblick auf die Bedürfnisse der Zeitrechnung: Bestimmung des Tages im Mondzyklus, des Frühlingsanfanges und des Ostertermins, ferner Erörterungen über die Dauer des Sonnenjahres und des Mondjahres, über den neunzehnjährigen Mondzyklus, über das Schaltjahr und dergleichen, aber auch Spekulationen über den Abstand von Himmel und Erde sowie zwischen einzelnen Planeten, über die Existenz eines Südpolarsterns und über Planetenbahnen. Nur Folgerichtigkeit und Ordnung sind dem Autor durchaus fremd, und was besonders merkwürdig ist: er schweift immer wieder ab von seinem Gegenstand, schiebt Partien in zumeist rhythmischen Versen ein, zum Beispiel unter dem Titel *de ymno per rythmum facto* eine Verteidigung der rhythmischen Form gegen Tadler, welche die Quantitäten sowie Figuren nicht beherrschen, und dergleichen. Man darf in solchen Äußerungen vielleicht den Widerstand des die rhythmische Form bevorzugenden Iren gegen die in der karolingischen Dichtung zur Herrschaft gelangte antikisierende, quantitierende Metrik sehen; daß sie ausgerechnet in einem Traktat über Astronomie und Komputistik stehen, bleibt seltsam genug. Über die Quellen seiner Kenntnisse äußert sich der Verfasser nicht. Trotz aller Mängel kommt der Schrift als einer Zusammenfassung des astronomischen Wissens der Zeit wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung zu, wenngleich ihre Nachwirkung — sie ist nur in einer einzigen Handschrift des späten 9. Jahrhunderts erhalten — gering war.

Im Jahre 825 vollendete Dicuil sein bedeutendstes Werk, den *Liber de mensura orbis terrae.* Es ist ein Handbuch der Geographie, das älteste Werk dieser Art im Frankenreich. In neun Kapiteln werden Europa, Asi-

[74] Vgl. S. 349 A. 36.

en, Afrika, Ägypten und Äthiopien, Länge und Breite des Erdkreises, die großen Flüsse, die Inseln, das Tyrrhenische Meer und die Gebirge behandelt. Schon die summarische Inhaltsübersicht zeigt: was Dicuil beschreibt, ist nicht die Welt, wie sie ein Zeitgenosse gesehen hätte, es ist die Welt zur Zeit seiner zum Teil viele Jahrhunderte alten Quellen. Das entspricht der Situation der Naturwissenschaften im frühen Mittelalter, die ihre Kenntnisse nicht aus eigener Beobachtung, sondern aus der gelehrten Literatur zu schöpfen pflegten, ohne sich um deren Alter zu kümmern. Genannt werden zahlreiche Quellen, darunter auch einige von fabulösem Charakter; benützt sind in der Hauptsache zwei: für die erste Hälfte ist es die Mensuratio orbis terrae, eine Erdbeschreibung, die Kaiser Theodosius II. auf Grund der Chorographie des Augustus und Agrippa im Jahre 435 hatte bearbeiten lassen[75]; wir kennen das Werk nur durch Dicuil, der damit einer der wichtigsten Vermittler antiker, letztlich augusteischer Geographie ist. Der zweite Teil beruht vor allem auf Plinius; doch ist es zweifelhaft, ob Dicuil die Naturalis historia unmittelbar vor sich hatte, das meiste entnahm er wohl den Collectanea des Solinus. Daneben scheint er noch die Geographie des Julius Honorius, die Periegesis des Priscianus, Isidor und die Kosmographie des Aethicus gekannt zu haben. So wirrköpfig sich der Autor in dem astronomisch-komputistischen Traktat gibt, hier ist er kritisch: er prüft seine Quellen, indem er ihnen andere gegenüberstellt und bemüht sich um eine Entscheidung. Darüber hinaus gibt er, wiewohl nur gelegentlich, eigene Beiträge. Er erwähnt den Elefanten, den Harun ar-Raschid Karl dem Großen 804 geschenkt hatte; er beruft sich auf den Bericht eines Mönches, der ins Heilige Land gepilgert, das Rote Meer gesehen und ein Stück weit den Nil aufwärts gesegelt war und ihm selbst und seinem Lehrer Suibne davon erzählte. Er selbst hat die irischen Anachoreten besucht, die auf den Inseln im Norden Englands lebten und bis zu den Färöern gelangt waren, und er wiederholt die „vor 30 Jahren“, d. h. etwa um 795, ihm zugekommenen Berichte von Geistlichen, die sich monatelang auf der Insel Thile (Island?) im äußersten Norden aufgehalten hätten, woselbst es sogar des nachts noch so hell sei, daß man die Läuse in den Kleidern fangen könne (7, 11).

Der Liber de mensura orbis terrae wurde noch im neunten oder im zehnten Jahrhundert mit inhaltlich verwandten Schriften zu einem geographischen Handbuch vereinigt; in den folgenden Jahrhunderten wenig bekannt, hat das Buch in der Humanistenzeit, seit dem 15. Jahrhundert, wieder größeres Interesse gefunden.

---

[75] Das seltene Werk dürfte sich schon in der Hofbibliothek Karls des Großen befunden haben, wie man aus der Benutzung der Schlußverse in dem zwischen 781 783 von Godescalc geschriebenen berühmten Evangeliar schließen kann; vermutlich konnte Dicuil dasselbe Exemplar am Hof Ludwigs des Frommen benutzen; vgl. L. Traube, Zur Chorographie des Augustus. In: Sitzungsberichte der k. bayr. Akad. der Wiss. 1891, S 406–409 = L. Traube, Vorlesungen und Abhandlungen III S. 17–20.

Die Iren Dungal und Dicuil führen mit ihrem schriftstellerischen Werk bereits in die Zeit Ludwigs des Frommen. Einer der letzten, die noch zum Kreis um Karl den Großen gehörten, ist Modoin (auch Muadwin), den man in der Hofgesellschaft Naso nannte. Zeit und Ort seiner Geburt sind unbekannt, vermutlich stammte er aus Südfrankreich, denn er wurde in Lyon unterrichtet. Am Hof hielt er sich wohl nur in den letzten Jahren des alten Kaisers auf, er gehört schon zur jüngeren Generation. Ludwig der Fromme erhob ihn 815 zum Bischof von Autun. Modoin blieb ihm auch 833 und darüber hinaus treu. Freundschaft verband ihn mit Theodulf, auch mit Jüngeren wie Florus von Lyon und vielleicht auch Walahfrid stand er in Verbindung. Er starb zwischen 840 und 843.

Literarisch ist Modoin, soviel wir wissen, allein mit Gedichten hervorgetreten, von denen sich aber nur ein kleiner Teil erhalten zu haben scheint. Am bekanntesten und wichtigsten davon ist eine in der gelehrten Literatur zumeist als *Ecloga* bezeichnete, vom Autor selbst offenbar nicht mit einem speziellen Titel versehene Dichtung aus der Zeit Modoins am Hofe; die Entstehung fällt in die Jahre zwischen 804, nach dem Tod Alkuins, und Anfang 814, d. h. noch in die Lebenszeit Karls. Den Hauptteil bilden zwei hexametrische Gedichte annähernd gleichen Umfangs (95 bzw. 120 Verse), die man Eklogen nennen kann, vom Dichter nur als liber prior und liber posterior unterschieden werden; ein Prolog und ein Epilog von 8 bzw. 5 Distichen schließen das Ganze zusammen. Dem äußerlich in etwa symmetrischen Aufbau entspricht der Inhalt: Prolog und Epilog, an Karl gerichtet, deuten das kleine Werk als Verherrlichung des Kaisers und der von ihm herbeigeführten „Erneuerung der Welt“. Die erste Ekloge, ein Dialog zwischen einem *puer* und einem *senex*, wird beherrscht von dem Gedanken der Renaissance, der Vorstellung eines neuen, goldenen Rom:

Aurea Roma iterum renovata renascitur orbi (1,27).

Wohl hat der Alte Bedenken, ob solches ein Gegenstand der Dichtung sei oder gar erwarten dürfe, beim Kaiser geneigtes Gehör zu finden; doch der Knabe erwidert mit neuerlichem Preis der *Roma renata,* verweist auf die alten Dichter, die den Ruhm des Caesar und Augustus gekündet, und die neuen am Hofe: Homerus (Angilbert), Flaccus (Alkuin), Theudulfus und — merkwürdigerweise — Nardus (Einhard), an deren Gesängen Karl selber Gefallen gefunden, und widerlegt damit den letzten Einwand gegen sein Dichten.

Bukolische Stimmung trägt die zweite Ekloge: Sommer auf dem Lande,

vom älteren Micon besungen, während der jüngere Nectile[76] die Sangeskunst Micons rühmt, die gar die wilden Tiere locke und zähme. Und in dieser Friedensstimmung gedenkt man des Friedens draußen in der Welt, von dem auch eine Inschrift redet, die eine göttliche Hand in die Rinde der Buche geschrieben, von Frieden und goldenem Zeitalter, die Karl herbeigeführt.

Modoin war eine poetische Natur, das ist nicht zu verkennen, wiewohl er nicht aller formalen Schwierigkeiten Herr geworden ist und manche Ungeschicklichkeiten begangen, ja auch metrische Fehler sich erlaubt hat. Viele, ja fast alle der uns bekannten Dichter des Hofkreises haben den Herrscher gerühmt und die neue Zeit gepriesen; aber kaum einer hat so deutlich das Bewußtsein der „Renaissance" ausgesprochen wie der noch etwas unbeholfene Modoin. Man braucht nicht unbedingt an der Echtheit seiner Begeisterung deshalb zu zweifeln, weil der Ton panegyrisch klingt; zu sparsam unterrichten uns die Quellen über das Leben des Mannes. Aber es macht aufhorchen, wenn der Dichter in der ersten der beiden zusammengehörigen Eklogen den senex an frühere poetische Versuche des puer — hinter dessen leicht durchschaubarer Maske sich Modoin selbst verbirgt — erinnern läßt, Versuche, die eine ungnädige Reaktion des Herrschers zur Folge hatten. Sollte unsere Ekloge, was nach dem Gesagten nicht von der Hand zu weisen ist, unter anderem auch dem Zwecke gedient haben, einen früheren Mißerfolg[77], des Dichters auszugleichen oder womöglich ins Positive zu wenden, so wären auch die gern zitierten Äußerungen über das neue Rom, das goldene Rom, die Erneuerung der Welt und so fort mit weit mehr Zurückhaltung als Zeugnisse für ihre Zeit zu verwenden, als man dies in der Regel tun zu dürfen meint.

In literarhistorischer Hinsicht ist der Versuch, die bukolische Dichtung wiederzubeleben, doch recht bemerkenswert, und wie wunderlich auch der Einfall war, zwei Eklogen einfach aneinanderzukleistern, so hat der Autor doch mit sicherem Gespür über die Anwendung der dialogischen Form und die Einführung fingierter Personen hinaus das bukolische Milieu anzudeuten gesucht. Das Problem der literarischen Imitation könnte nicht besser illustriert werden. Vorbild waren übrigens, trotz einzelnen Anklängen, nicht die Eclogen des Vergil, sondern die Hirtengedichte des Calpurnius Siculus aus neronischer Zeit.

[76] So statt *Nectilus;* Modoin gebraucht den Vokativ als Nominativ.

[77] I 35
Horrida praecipuus nuper tua carmina David
sprevit et ingratae delusit munera Musae,
nec te, credo, velit tantus cognoscere Caesar:
das sagt der Alte zu dem puer. Auch andere Stellen deuten darauf hin, wie sehr es ihm um die Gunst des Herrschers zu tun war (z. B. I 16 *infelix ego saepe putavi Hoc satis esse, semel si David forte vidissem* etc).

Eine Reihe von Jahren liegt zwischen der Ecloga und dem zweiten Gedicht, das von Modoin erhalten ist, dem *Rescriptum ad Theodulfum episcopum.* Theodulf weilte damals im Exil zu Angers und hatte dem Freunde in Autun bereits einige Gedichte zukommen lassen[78]. Modoin beginnt mit einer wortreichen, etwas geziert wirkenden Entschuldigung seiner Ungeschicklichkeit und sucht dann den Verbannten zu trösten: nur dem Neid habe er sein Geschick zuzuschreiben; auch verweist er ihn auf das Schicksal berühmter Männer aus der Antike wie der christlichen Zeit: auf Ovid, Vergil, Seneca, Boethius, den Apostel Johannes und Hilarius von Poitiers. Der Versicherung seiner Hilfsbereitschaft fügt er den Rat hinzu, Theodulf möge sich zum Scheine schuldig bekennen, um die Gnade des Kaisers wiederzuerlangen. Er ahnte nicht, wie wenig er einen Theodulf verstand.

Es ist nicht viel, was Modoin noch mit dem Kreis der Dichter und Gelehrten um Karl den Großen verbindet. Das liegt indessen nicht an ihm allein. Sei es, daß Karl selbst im Alter eben nicht mehr jene Kraft aufbrachte, die ein Kreis, wie er zur Zeit Alkuins bestand, nun einmal erfordert; sei es, daß die erste Stufe der Erneuerung durchschritten und eine allmähliche Umformung im Gange war: tatsächlich ist schon seit dem Weggang Alkuins der Hof nicht mehr die Stätte, wo sich die hervorragendsten Gelehrten aus allen Teilen des Reiches fanden, auch wenn die Blicke sich noch immer auf ihn richteten. Vielleicht ist es, was an sich auch ein Zufall der Überlieferung sein könnte, doch ein Symptom eines sich anbahnenden Wandels im geistigen Leben, daß der Tod des alten Kaisers den unmittelbarsten, stärksten literarischen Ausdruck in einem Klagelied gefunden hat, das nicht aus dem Hofkreis stammt.

Wohl bald nach dem 28. Januar des Jahres 814 dichtete ein unbekannter Mönch von Bobbio den *Planctus de obitu Karoli:*

A solis ortu usque ad occidua
Littora maris planctus pulsat pectora.
Heu mihi misero.

Wie die Eingangsworte mit dem für die Zeitgenossen unüberhörbaren Anklang an den Christushymnus des Sedulius das Ereignis in den Bereich des ganz und gar Außergewöhnlichen heben, so betonen auch die folgenden Strophen die Einmaligkeit des verstorbenen Herrschers, der nicht als der große Eroberer und nur andeutungsweise als Schöpfer eines Reiches erscheint, das die ganze Christenheit vereinigte, sondern als der gütige Vater der Schwachen, der Waisen und der Pilger, der Witwen und Jungfrauen. Schmerz und Klage durchdringen alle Völker, alle Stände, jung und alt, erfüllen Rom, Italien und Francien, und mit ihnen klagt der Dichter selbst

[78] Siehe oben S. 297 f.

in dem gleichbleibenden Refrain *Heu mihi misero.* Die Klage mündet ein in ein Gebet für die Seele des toten Kaisers. Gewiß ist dieser planctus kein großes Kunstwerk. Aber er ist schätzenswert als das unmittelbarste Zeugnis für den Eindruck, den der Tod Karls des Großen bei den Zeitgenossen hervorrief, und als Ausdruck echten Empfindens verfehlen die schlichten Worte des Bobbieser Mönches auch auf den modernen Leser ihre Wirkung nicht. –

Versucht man ein Bild der Situation des literarisch-geistigen Lebens am Ende der Regierung Karls des Großen zu gewinnen, so stehen natürlich die Leistungen der Männer des Hofkreises im Vordergrund. Die persönliche Verbindung der bedeutendsten Vertreter des geistigen Lebens aus den verschiedenen Teilen des Reiches und von den Inseln am Hof des Frankenkönigs oder doch ihre Orientierung nach dem Hof bewirkt erstmals wieder seit den Tagen des römischen Reiches das Hervortreten vereinigender, vereinheitlichender Kräfte: es entwickeln sich gemeinsame, nicht an bestimmte Voraussetzungen und Traditionen eines Gebietes gebundene Bildungs- und Stilideale, denen vor anderen die Gelehrten und Poeten des Hofkreises selbst nacheifern. Allein, ihre Zahl war gering, gering für ein Reich von der Größe des karolingischen auch dann, wenn man in Betracht zieht, daß hier nicht alle genannt wurden, die am Hof sich für das Neue inspirieren ließen, und daß es Männer gab, die wie Arn oder Beornrad kein literarisches Werk hinterlassen haben und dennoch zu Trägern der Erneuerungsbewegung geworden sind. Auch wenn sie wirkten wie der Sauerteig im biblischen Gleichnis, so war doch zu Karls Lebzeiten nicht viel mehr als der Anfang gewonnen, und noch lag die Mehrheit der zahllosen Bildungsstätten, der vielen Klöster und Bischofssitze, unberührt vom Geiste der Erneuerung.

Vielleicht trügt auch die handschriftliche Überlieferung. Für unser Auge drängt sich das wissenschaftliche und literarische Bemühen der Zeit am Hofe Karls des Großen zusammen. Aber sollte wirklich in all den vielen größeren und kleineren Bildungsstätten des Reiches nur das Wenige an Kleinigkeiten geschrieben worden sein, was sich aus dem anonym auf uns gekommenen Gut herauslösen läßt oder vielleicht wird herauslösen lassen? Oder muß angenommen werden, daß ähnliche Verhältnisse obwalten wie in der Literatur der Merowingerzeit, für welche wir beispielsweise eine Menge hagiographischen Schrifttums nur mehr aus späteren Bearbeitungen, welche die ursprünglichen Texte verdrängten, erschließen können?

Solches ist zu bedenken, wenn man versucht, das Neuerreichte im rechten Verhältnis zur Gesamtlage des geistigen Lebens am Ende der Regierung Karls des Großen zu sehen.

Was die einzelnen Gebiete der Wissenschaft und Literatur betrifft, so hat die T h e o l o g i e einige dogmatische Werke hervorgebracht und damit sich einem Gebiete wieder zugewandt, das außer in Spanien seit der patristischen Zeit nicht mehr gepflegt worden war. Daß ebenso wie in Spanien aktuelle Auseinandersetzungen der unmittelbare Anlaß waren, mag als charakteristisch für die Entwicklung der dogmatischen Literatur überhaupt angesehen werden. Im übrigen hält man sich an die Tradition, versucht die Lehren der Bibel und der Kirchenväter getreu wiederzugeben; neue Gedanken werden kaum gefunden und in der Regel auch gar nicht gesucht. Traditionsverhaftet bleibt vor allem die Exegese, bleiben die Bibelkommentare, die zu einem wesentlichen Teil auf Zitaten aus Bibel und Kirchenvätern beruhen. Von den Bemühungen auf anderen Gebieten der Theologie, die nicht unmittelbar literarischen Niederschlag gefunden haben, sei an die Versuche zur Gewinnung eines gereinigten Bibeltextes erinnert, Versuche, die zum Teil sehr nachhaltig gewirkt haben. Zu den gelehrten Arbeiten im Zusammenhang der liturgischen Reformen gehört die Schaffung eines Homiliars durch Paulus Diaconus, das für ein Jahrtausend grundlegend geworden ist. Eine recht bezeichnende Richtung hat die H a g i o g r a p h i e eingeschlagen. Die populäre Theologie, wie man die Hagiographie gelegentlich genannt hat, stand in dem gelehrten Kreise, der vor allem das literarische Gesicht der Zeit bestimmt, offensichtlich nicht in der Mitte des Interesses. Wohl gibt es auch jetzt hagiographische Literatur, und auch von den Gelehrten am Hofe haben sich manche auf diesem Gebiete betätigt; in der Mehrzahl der Fälle aber handelt es sich um formale Bearbeitungen älterer Heiligenleben. Was die a r t e s l i b e r a l e s betrifft, so war an die Stelle einer mehr und mehr am praktischen Bedürfnis orientierten Auswahl aus den einzelnen Disziplinen, die dann beinahe zwangsläufig zu den wohlbekannten Erscheinungen des Verfalls der allgemeinen Bildung führte, ein klares System des Unterrichts getreten, beispielhaft zunächst in der Hofschule und dann, nach ihrem Muster, überall dort, wo die Reformbewegung Fuß zu fassen vermochte. Die Grammatik, als die Grundlage aller weiteren Disziplinen mit besonderem Eifer gepflegt, erhielt namentlich durch Alkuins den Dialog geschickt handhabendes Musterbuch neue didaktische Impulse; ähnlich verhielt es sich mit den Fächern der Dialektik und Rhetorik, deren Lehre zwar dem Inhalt nach ganz im Elementaren blieb, aber trotz dieser Beschränkung eben dadurch, daß sie Grundbegriffe und Definitionen zu vermitteln suchte, wichtige Voraussetzungen für neue Ansätze schuf.

Relativ gering waren allem Anschein nach die Fortschritte in den Fächern des Quadriviums. Von Arithmetik und Geometrie hören wir kaum mehr als die Namen. Wie weit man sich mit Musik – abgesehen von der vornehmlich dem Gottesdienst gewidmeten praktischen Übung – theore-

tisch befaßte, bleibt ganz ungewiß. Auf dem Gebiete der Astronomie scheint die eigentliche Sternkunde nicht sonderlich gepflegt worden zu sein; auch die Kenntnisse der Gelehrten des Hofkreises waren zumeist recht bescheiden, ein Mann wie der Rekluse Dungal, der den Macrobius kannte und einen Traktat über astronomische Fragen zu schreiben vermochte, ist durchaus als Ausnahme anzusehen. Das Hauptinteresse galt der Komputistik, als deren wichtigstes Lehrbuch sich wohl um diese Zeit Beda durchgesetzt hat. Den durchschnittlichen Stand des Wissens kennzeichnen komputistische Gedichte, zumeist in rhythmischer Form. Wir haben noch eine Anzahl solcher mnemotechnischen Zwecken dienender Rhythmen über die Elemente der christlichen Festrechnung und der Chronologie überhaupt. Die Datierung ist zumeist ganz unsicher; immerhin mag das eine und andere Stück noch in die Zeit Karls des Großen gehören, wie zum Beispiel die in zahlreichen Handschriften überlieferte, schon von Hrabanus Maurus in seinem Computus[79] zitierte sogenannte *Tabula angelica*[80] *(Termini quartae decimae lunae regulares)* über die Epakten zur Bestimmung des Ostertermins nach dem neunzehnjährigen Mondzyklus, oder ein ähnlicher Rhythmus zur Ermittlung des Beginns der Fastenzeit[81]. Auch eigentliche Lehrgedichte — nicht nur mnemotechnische — kommen vor (für ihre Datierung gilt freilich dasselbe wie für die vorgenannten), zum Beispiel eine Versifizierung des ganzen bedanischen Computus, die gelegentlich *Dionysius de annis* heißt (Inc. *Anni domini notantur)*[82], in über 70 Strophen zu je drei Fünfzehnsilblern: ein literarhistorisch merkwürdiges Phänomen insofern, als seit alters im Lateinischen das Lehrgedicht sich der Form des Hexameters bediente. Wird auf dem Gebiet der Chronologie ein sachlicher Fortschritt kaum erkennbar, so beobachtet man auf dem benachbarten Felde der Historiographie im weitesten Sinne doch auch neue Ansätze. Die Tatsache, daß solche Ansätze nur zu einem geringen Teil von dem Kreis um Karl ausgingen, mag vor einer naheliegenden Verengung des Blickes warnen. Soviel wir sehen, hat man zuerst in England um die Mitte des 8. Jahrhunderts begonnen, in Ostertafeln ganz knappe Notizen über Ereignisse der Zeit, etwa den Regierungsantritt oder den Tod eines Königs, einzutragen, ganz formlos zunächst und keineswegs konsequent. Die Sitte fand, wir

[79] Migne PL 107, 719 A.
[80] MGH Poetae IV 670. Der merkwürdige, wohl erst später üblich gewordene Titel knüpft sich an die Legende, dem Abte Pachomius (einem der bekanntesten Anachoreten in der Thebais) sei auf sein Gebet, es möchte ihm der richtige Zeitpunkt für die Begehung des Osterfestes geoffenbart werden, durch einen Engel der neunzehnjährige Osterzyklus – eben der genannte Rhythmus – überbracht worden. Vgl. Strecker a.a.O.
[81] Ebenda S. 671.
[82] MGH Poetae IV 674 ff.

wissen im einzelnen nicht auf welche Weise, Eingang auf dem Kontinent, und so entstanden in verschiedenen Klöstern teils unabhängig voneinander, teils mit Übernahme von Aufzeichnungen anderer Stätten die ältesten Annalen, unsere wichtigsten Geschichtsquellen. In der Literaturgeschichte haben sie ihrer Formlosigkeit halber zunächst noch keinen Platz. Als Zeugen eines erwachenden Geschichtsbewußtseins haben sie im literarischen Bereich Parallelen in etlichen Gedichten zeitgeschichtlichen Inhalts, bei denen jedoch die Grenze zum Panegyrischen schwer zu ziehen ist. Zu großer Geschichtschreibung kommt es nur in dem einen Fall des Paulus Diaconus: bezeichnenderweise im Rückblick auf die Vergangenheit des eigenen Volkes, mit bewußter Abkehr vom Geschehen der Gegenwart, in innerer Distanz auch von alledem, was sonst Ausdruck der geistigen Erneuerung sein mag. Zukunftweisend die Metzer Bischofsgeschichte des gleichen Paulus: sie wird veranlaßt durch ein partikuläres Interesse, das möglicherweise nicht ein eigentlich historisches ist, sondern recht handfesten politischen Zielen dient. Und wiederum der gleiche Paulus bearbeitet die römische Geschichte: das einzige Werk, in dem Geschichte als Gegenstand der geistigen Bildung verstanden wird, erwächst nicht im Frankenreich, sondern in der kulturbewußten Atmosphäre des langobardischen Königshofes — ähnlich wie Alkuins vor der Übersiedlung ins Frankenreich verfaßtes halb lokalhistorisches, halb hagiographisches Epos über die Kirche von York.

Und damit sind wir bei der Dichtung angelangt, die schon mehrfach zu erwähnen war. Auch in ihr spiegeln sich die regionalen und nationalen Bildungstraditionen, dazu bei den Großen auch manches Persönliche. Daß gerade diese sich am Hofe Karls zusammenfinden, daß sie alle sich an dem Vorbild der Alten orientieren, verleiht ihrem Dichten einen gelehrten Zug, der, weil man solches nun einmal mühsam erlernen und üben muß, bei ihnen selbst und bei all den vielen, für die nach dem Vorgang ihrer Lehrmeister die Dichtkunst die höchste Stufe des sprachlichen Unterrichts bildete, einerseits gar oft zum rein Schulmäßigen, Handwerklichen verflacht, auf der anderen Seite aber doch ein kulturell ungemein fruchtbares Element in Wirkung setzte: den allzeit wachen Gestaltungswillen. Übung des Formbewußtseins, stetes Bemühen um kunstgerechte, an verbindlichen Mustern orientierte Gestaltung vorgegebener, vorgefundener Gegenstände: das sind wesentlich humanistische Züge. Sie haben im Verein mit dem als selbstverständlich anerkannten christlichen Gedankengut die Jahrhunderte des jungen Europa geprägt. Das Bedeutende am Kreise der Gelehrten und Dichter um Karl den Großen sind weniger die schöpferischen Leistungen, an denen es gewiß nicht fehlte, als vielmehr die Anregungen, die von ihm ausgegangen sind. Erkennbar werden diese vielfach erst in der folgenden Generation.

Zweites Kapitel

AUSBAU UND VERBREITUNG DER ERNEUERUNG NACH DEM TODE KARLS DES GROSSEN

Nach Karls Tode ging die Vorrangstellung des Hofes im geistigen Leben stark zurück und schließlich ganz verloren. Wohl gab es nach wie vor die Hofschule mit ihren verschiedenen Abteilungen, aber sie hatte Mühe, sich neben den entsprechenden Einrichtungen in den Klöstern, an Stätten wie Sankt Gallen, Reichenau oder Fulda, Corbie, Saint-Amand oder Tours und vielen, vielen andern, sowie an den Bischofssitzen, welche inzwischen den Anschluß an die Erneuerungsbewegung gewonnen hatten, zu behaupten. Die Zeit, da sich die volle Übernahme und innere Aneignung des neuen, „karolingischen" Geisteslebens und Bildungsgutes durch die zahlreichen kulturellen Mittelpunkte im Reich, zumal die Klöster, vollzieht, deren bedeutendere nunmehr die geistige Führung an sich ziehen, bildet den zweiten, für den Erfolg des Erneuerungswerkes entscheidenden Abschnitt der karolingischen „Renaissance"; er ist im allgemeinen in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts abgeschlossen.

In manchen Fällen läßt sich der soeben angedeutete Vorgang unmittelbar an der Biographie einzelner Schriftsteller und Gelehrten verfolgen. Das gilt schon für die „Schule" Alkuins. Zu ihr gehört eine der merkwürdigsten und eigenwilligsten Persönlichkeiten der Karolingerzeit, einer der wenigen philosophisch gerichteten Denker des frühen Mittelalters, der Angelsachse Fridugisus (Fredegisus). Er soll 796 ins Frankenreich gekommen sein, war dann am Hof[1] und folgte 804 seinem Lehrer Alkuin als Abt von St. Martin in Tours. Später erhielt er auch noch die Abteien Saint-Omer und Saint-Bertin, war 819 bis 832 Kanzler Ludwigs des Frommen und starb im Jahre 834. Nur beiläufig sei erwähnt, daß es Fridugis war, nicht Alkuin, unter dessen Regierung das Skriptorium von Tours, die berühmteste Schreibschule der Karolingerzeit, sich zu voller Blüte entfaltete, und daß Fridugis als Vorsteher der kaiserlichen Kanzlei ein Formelbuch für diese anlegen ließ. Von seinen gelehrt-literarischen

[1] Theodulf erwähnt ihn in dem Gedicht Ad Carolum regem (c.XXV v. 175, s. oben S. 295) zusammen mit dem Alkuinschüler Osulf.

Bemühungen hat sich allein die kleine Schrift *de nihilo et tenebris* erhalten, die noch zu Lebzeiten Karls des Großen verfaßt wurde. Fridugis behandelt ein Problem, über das man in der Hofgesellschaft disputiert hatte, ohne zu einem Ergebnis zu gelangen: die Frage nämlich, ob das Nichts etwas Reales sei oder nicht. Das Problem wird — unter Zuhilfenahme der Allgemeinbegriffe *(universalitas)* der Dinge — positiv beantwortet mit der Begründung, daß eine Bezeichnung die Realität des Bezeichneten voraussetze. Daraus ergibt sich die Folgerung, daß das Nichts eine große Masse sei, eine Art Urstoff, woraus der Schöpfer Engel und Menschen, Erde und Wasser und alle übrigen Dinge gebildet habe. In einem zweiten Teil behandelt Fridugis die Frage, ob die Finsternis ein Sein habe oder bloß das Fehlen des Lichtes sei. Hier wird die Antwort aus der Bibel abgeleitet: *et tenebrae erant super faciem abyssi:* also i s t die Finsternis, ein Gedanke, der sodann auf Grund ähnlicher Bibelstellen durch verschiedene Syllogismen noch weiter ausgesponnen wird. Ein Wort Christi aber wie *filii regni eicientur in tenebras exteriores* (Matth. 8,12) führt zu der Auffassung der Finsternis als einer räumlichen Größe, woraus schließlich ihre Körperhaftigkeit gefolgert wird.

All dies ist mit knappen Worten, in einem sehr sicheren, selbstbewußten, mitunter fast etwas aggressiv wirkenden Tone vorgetragen. Was an dem Traktat vor allem beachtenswert erscheint, ist der Umstand, daß Fridugis das Problem, ob das Nichts ein Sein habe oder nicht, mit logischen Argumenten ohne Zuhilfenahme patristischer Autoritäten zu lösen versucht hat. Wenn er im zweiten Teil der Abhandlung, der die entsprechende Frage bezüglich der Finsternis zu klären unternimmt, nicht zwar von einer patristischen Autorität, aber doch von einer Bibelstelle ausgeht, so handelt es sich um eine für die vorscholastische Zeit charakteristische Unsicherheit und Unklarheit über die Abgrenzung von Vernunft und Autorität, von *ratio* und *auctoritas*. So ganz neuartig, wie sich die Behandlung der erwähnten Fragen bei Fridugis zunächst ausnimmt, war sie allerdings nicht. Kein Geringerer als Alkuin selbst hatte die Frage nach der Bedeutung des Negativen erörtert und sich auch schriftlich zu ihr geäußert[2]; er ließ keinen Zweifel daran aufkommen, daß e r dem Negativen kein eigenes Sein zuerkannte, sondern es als Abwesenheit des Positiven deutete. Fridugis ist somit nicht nur von Alkuin angeregt; er ist, ein von diesem auf eine bestimmte Weise gelöstes Problem noch einmal selbständig durchdenkend, zu einer von der Ansicht des Lehrers abweichenden Auffassung gelangt.

Fridugis war unabhängig und kühn genug, in einem weiteren, heute verlorenen oder verschollenen Traktat die vorhin angedeuteten Gedan-

[2] Näheres dazu bei Endres (siehe Bibliographie).

ken weiterführend, die Präexistenz der Seele zu behaupten. Wir können das aus einer Abhandlung erschließen, welche der Bischof Agobard von Lyon, ein ebenso gelehrter wie kämpferischer Herr, gegen den Tourser Abt gerichtet hat[3].

Weitere Verästelungen der Schultradition Alkuins lassen sich im ostfränkischen Reichsteil beobachten; sie zeigen beispielhaft, wie sich die karolingische Erneuerung in dem nachmals deutschen Gebiet durchsetzte. Hier muß jedoch etwas weiter ausgeholt werden.

Unter den vielen Kulturzentren, in welchen das erneuerte geistige Leben sich kräftig zu regen beginnt, treten in dem uns beschäftigenden Zeitraum — ohne etwa die einzigen zu sein — besonders Fulda und die Klöster des Bodenseegebiets hervor. Mit Fulda gleichermaßen wie mit dem Hof verbindet sich das Leben Einhards, der zwar noch zu dem Kreis um Karl den Großen gehört hat, mit seinem literarischen Werk aber, soweit sich dieses erhalten hat, eindeutig der Zeit Ludwigs des Frommen zuzurechnen ist.

Einhard wurde um 770 als Kind einer adeligen Familie im Maingau geboren. Seine Ausbildung empfing er in Fulda und an der Hofschule unter Alkuin. Er war von lebhafter und liebenswürdiger Wesensart, alle mochten ihn gern, und er scheint es auch nicht übelgenommen zu haben, wenn man ihn wegen seiner Kleinheit neckte. Karl selber zog ihn gelegentlich zu politischen Aufgaben heran, vor allem aber übertrug er dem technisch ebenso wie künstlerisch begabten Mann die Leitung der königlichen Pfalzbauten. Nach dem Meister der Stiftshütte im Alten Testament nannte man ihn darum in der Hofgesellschaft Beseleel. Einhard blieb nach dem Tod des alten Kaisers Berater Ludwigs des Frommen, doch gestaltete sich das Verhältnis merklich kühler, obwohl er mehrere Abteien von Ludwig erhielt. Den Ehebund mit Imma in ein geschwisterliches Verhältnis umwandelnd, zog er sich 830 in das von ihm gestiftete Kloster Seligenstadt am Main zurück; dort ist er im Jahr 840 gestorben.

Schon zu Lebzeiten Karls des Großen muß Einhard einiges geschrieben haben. Das bezeugt uns Theodulf, und Alkuin wie Modoin bemerken, daß er gedichtet habe. Erhalten hat sich aus der frühen Zeit nichts.

Man kennt Einhard vor allem als Verfasser der *Vita Karoli Magni*. Sie ist in der Tat nicht nur unter seinen eigenen Schriften die beste Leistung, sondern hat auch eine besondere literar-historische Bedeutung. *Vita* meint im frühen Mittelalter gewöhnlich ein Heiligenleben. Hagiographische Schriften dienen der Erbauung, sie sind keine historischen

[3] Liber contra obiectiones Fredegisi abbatis, siehe unten S. 419.

Werke. Wenn einzelne Autoren wie Beda Viten verfassen, die sich der historischen Lebensbeschreibung, der Biographie, nähern, so tun sie dies nach dem Vorbild der historisch gerichteten Hagiographie eines Sulpicius Severus und vergleichbarer Schriftsteller. Der Versuch aber, von vornherein eine weltliche Persönlichkeit in ihrem Leben und Wirken zu erfassen, sie ohne jede religiöse oder geistliche Absicht historisch darzustellen, kommt einer Neuentdeckung gleich, denn seit Jahrhunderten hatte es keine Biographie mehr gegeben, war die antike Biographie vergessen. Es war ein Ereignis von nicht vorauszusehender Tragweite, als Einhard, man muß annehmen in Fulda, auf Suetons Kaiserbiographien stieß und durch sie angeregt wurde, nach ihrem Vorbild das Leben seines großen Gönners zu beschreiben.

Einhard hat den Sueton imitiert. Imitation, die Art der Imitation vor allem, bietet zumal im Mittelalter ein Kriterium von beachtlicher Zuverlässigkeit für den literarischen Rang eines Werkes. Viele, ja die meisten Schriftsteller des frühen Mittelalters beschränkten sich, wenn sie beispielsweise den Vergil imitieren wollten, darauf, einzelne Wendungen, Verse oder Versteile ihrem Vorbild zu entnehmen und sich damit gleichsam wie mit erborgtem Flitter aufzuputzen. Einhard geht über diese primitive Stufe der Imitation weit hinaus; er bemüht sich, sein antikes Vorbild in den wesentlichen Zügen nachzuahmen. So ist er zunächst im Aufbau des Ganzen stark von Sueton abhängig, indem er Vorgeschichte, Leben und Wirken des Kaisers, sodann — das ist das Wichtige — dessen Persönlichkeit schildert, wahrt sich indessen im einzelnen volle Freiheit. Darüber hinaus sind direkte Anklänge an antike Muster selten; doch hat sich Einhard, ohne daß es zu einem Stilbruch käme oder der Eindruck der Künstelei entstünde, mit trefflichem Gespür gerade so weit in die Sprache seines Vorbilds Sueton eingelebt, daß sein Werk wie von antikischem Schimmer überstrahlt erscheint[4]. Es liegt wohl gerade an dieser antikisierenden Art der Darstellung und des Stiles, daß die Gestalt des Königs und Kaisers, den Einhard doch selbst aus unmittelbarer Nähe erlebt hat, in gleichsam zeitentrückter, monumentaler Größe erscheint. Trotzdem wird die Persönlichkeit Karls des Großen mit seltener Klarheit erkennbar, werden Charakter und Gewohnheiten wie auch die äußere Erscheinung lebensnah und eindrucksvoll gezeichnet. Daß Einzelheiten beachtet und der Aufzeichnung in einem durchaus historisch gedachten Lebensbild für würdig erachtet, ja daß sie überhaupt gesehen werden, daß Einhard sich nicht scheut, an dem so groß gesehenen Herrscher auch so scheinbar nebensäch-

[4] Ganz klar hat man übrigens, trotz der Berühmtheit des Werkes, die Sprache Einhards noch nicht erkannt. Die üblicherweise angeführten Parallelen usw. halten durchaus nicht alle der Nachprüfung stand.

liche Züge zu erwähnen wie die rührend anmutenden Bemühungen des alten Kaisers, dem Knaben gleich die ungelenke Hand an den Schreibgriffel zu gewöhnen: All dies ist ohne das Vorbild Suetons kaum denkbar. Die Vita Karoli Magni ist eine literarische Tat: nicht nur, weil Einhard mit ihr die Errungenschaften der antiken Biographie für das europäische Mittelalter wiedergewann; sie ist eine epochemachende Leistung auch deshalb, weil nur ein großer Schriftsteller imstande war, die realistische Schilderung der Einzelheiten mit der Monumentalität eines Herrscherbildes zu einer nahtlosen Einheit zu verschmelzen. Das Werk hat von Anfang an und das ganze Mittelalter hindurch großes Ansehen genossen; es hat auf die Entwicklung der Biographie entscheidend eingewirkt und gehört zu dem relativ kleinen Kreis von Schriften, die aus dem Lateinischen ins Mittelhochdeutsche übersetzt worden sind. Aber damit nicht genug, hat sich die Vita Karoli Magni ihre Wertschätzung selbst über die Zeit des Humanismus und der großen Renaissance hinweg auch in allen Jahrhunderten der Neuzeit erhalten, hat ihren Ruhm bis zum heutigen Tage bewahrt und sich auch vor dem nüchternen Blick der modernen Geschichtswissenschaft behauptet. Es gibt nur wenige Schöpfungen auf dem Gebiete der Literatur, denen ein ähnliches Nachleben beschieden war.

In die Seligenstädter Zeit gehört zunächst ein hagiographisches Werk, die *Translatio sanctorum martyrum Marcellini et Petri.* Die Übertragung der Gebeine dieser beiden Martyrer aus der Zeit Diokletians von Rom nach Seligenstadt erfolgte im Jahre 827 durch Alkuins Notar Rathlaic, der später Kanzler Ludwigs des Frommen und Abt von Seligenstadt wurde. Drei Jahre danach verfaßte Einhard seinen ausführlichen Bericht. Er ist ein vor allem kulturhistorisch interessantes und im Hinblick auf die Person des Verfassers wertvolles Zeugnis. In das achte und neunte Jahrhundert fällt die erste Blüte des Reliquienkultes, die zahlreiche Translationen echter, aber auch den Handel mit falschen Reliquien hervorrief; der Wunsch, Überreste vom Körper, von der Kleidung oder von Gebrauchsgegenständen der als heilig verehrten Personen zu besitzen, war so verbreitet und offenbar so unüberwindlich, daß er nicht nur manchen Gewinnsüchtigen ermunterte, aus der Gutgläubigkeit der andern baren Nutzen zu ziehen, sondern zuweilen auch die ernsthaftesten Reliquienverehrer vor Betrug und Diebstahl nicht zurückschrecken ließ, wenn sie anders nicht in den Besitz des Objektes ihrer frommen Verehrung gelangen zu können meinten. Im vorliegenden Falle ging schon die Erwerbung der Gebeine nicht eben korrekt vonstatten, mit andern Worten: sie wurden gestohlen. Unterwegs ist dann dem Rathlaic, man wußte nicht wie, ein Teil der Gebeine abhandengekommen. Nachmals stellte sich heraus, daß sie nach Soissons gelangten, ins Kloster des heiligen Medardus

(woraus man sehen kann, daß die Mönche von Saint-Médard schon damals tüchtige Reliquienjäger gewesen sind. Im zwölften Jahrhundert wird sie der Abt Guibert von Nogent darob hart anlassen, daß sie mit einem Milchzahn Jesu, einem Armknochen Johannes des Täufers und ähnlichen unglaublichen Reliquien renommierten). Einhard freilich kam es mehr auf die Erzählung der Wunder an, die sich durch Berührung der Reliquien bei Anrufung der beiden Heiligen ereigneten, und insofern ist auch diese reizvolle Translatio ein Zeugnis für die seit der Merowingerzeit ungebrochene Tradition hagiographischen Erzählens auch in der Gattung der Translationes, die eben im 9. Jahrhundert in Mode kommt. Der Bericht ist in schlichtem, volkstümlich anmutendem Latein abgefaßt.

Noch anziehender wirkt ein zweites hagiographisches Werk, dessen Abfassung durch Einhard allerdings nicht zweifelsfrei erwiesen ist, die *Passio Christi martyrum Marcellini et Petri.* Es handelt sich um ein Gedicht von 118 Strophen zu je drei Fünfzehnsilblern (rhythmischer Nachbildung des katalektischen trochäischen Tetrameters). Die Wahl des von jeher volkstümlichen Versmaßes — es erscheint zuerst als Form römischer Soldatenlieder — war ein glücklicher Griff; daß sich der Dichter gerade nicht der antikisierenden Hexameter bediente, bezeugt ebenso sein sicheres Gespür für die dem Gegenstand gemäße Form wie es die Fortdauer der „populären" Rhythmik über die karolingische Erneuerung hinaus bestätigt. Die Passio selber wird in natürlichem, frischem Ton erzählt, balladenhaft:

Erat quidam exorcista Romae, Petrus nomine,
qui doctrinam magni Petri secutus apostoli
veram fidem Jesu Christi praedicavit gentibus.

Es verringert mitnichten den literarischen Wert des Gedichtes, daß dem Autor eine alte, vielleicht im 5. oder 6. Jahrhundert entstandene Passio vorlag, die schon ganz legendär ausgestaltet war und alle wesentlichen Züge enthielt, Petrus den Exorzisten als eine Art christlichen Zauberer erscheinen ließ und so fort. Ließe sich somit das Stück mit den in der Karolingerzeit relativ beliebten formalen Bearbeitungen älterer Stoffe, zumal der Hagiographie, verbinden, so scheint es auf der anderen Seite seine rhythmische Form eher als eine Fortsetzung der Tradition jener Verslegenden und -erzählungen auszuweisen, die ihre ersten reizvollen Blüten gerade in den als literarische Verfallszeit verschrienen Jahrhunderten der Merowingerherrschaft hervorgebracht hat, die wir aber auch im Langobardischen, bei Paulinus von Aquileja beispielsweise, antreffen. Die Verbreitung der Passio Marcellini et Petri ist, wie die der Translatio, aus verständlichen Gründen lokal begrenzt geblieben.

Man sollte die Bedeutung dieser Rhythmen nicht unterschätzen. Vielleicht haben wir in den Verserzählungen bald biblischen, bald hagiogra-

phischen, zeitweise aber auch schwankhaften Inhalts trotz mancher gelehrter oder auch halbgelehrter stofflicher Anregungen, gerade, weil diese Dinge gleichsam n e b e n der geistigen Erneuerung, von ihr so gut wie unberührt, weiterexistieren und Ähnliches sich in verschiedenen Gebieten der Romania findet, doch Zeugen einer im Grunde volkstümlichen Dichtung vor uns, die sich nur deshalb der lateinischen Sprache bediente, weil niemand im Ernst daran dachte, die lebendige Sprache des Volkes, das in lebhafter Gärung befindliche Vulgärlatein oder vielleicht auch schon Frühromanische könne sich zu Versen fügen, und weil solches in der Tat auch unmöglich war, wenn man Dichtung als die höchste, geformteste Stufe der Rede verstand. Sollte aber diese Deutung zutreffen, so erschlösse sich uns in den merowingischen, langobardischen und karolingischen Rhythmen, mindestens soweit diese ausgesprochen volkstümlichen Charakter haben, wie in manchem Liede, das in „zersungenem" Zustand überliefert ist, gerade für jene Jahrhunderte, deren literarisch-künstlerische Produktion nach den üblichen Vorstellungen entweder die Merkmale der Dekadenz an sich trägt oder aber vorwiegend von Gelehrten bestimmt ist, ein Bereich, von dem die Geschichtsquellen nichts zu melden pflegen, der Bereich nämlich, in dem das Volkslied wächst.

Außer den genannten Schriften — von denen, wie bemerkt, die Authentizität der Passio zweifelhaft bleibt — hat Einhard einen Auszug aus dem Psalterium als Gebetbuch bearbeitet. Von einer etwas anderen Seite erscheint er in einer Briefabhandlung, die er dem jungen Lupus von Ferrières, dem nachmaligen Abt und berühmten Philologen, widmete, der *Quaestio de adoranda cruce.* Noch ganz unter dem Eindruck des kurz zuvor — April 836 — erfolgten Todes seiner Gemahlin Imma erörtert er die ihm von Lupus vorgelegte Frage, ob die Verehrung des Kruzifixes erlaubt sei oder nicht. Das gibt ihm Anlaß, die richtige Weise des Gebetes schlechthin zu besprechen, wobei er klar zwischen Anbetung und Verehrung unterscheidet, was beides *adoratio* heißen könne. All dies wird in gelehrt theologischer Darstellung abgehandelt, die man sonst bei Einhard nicht antrifft, auf Grund von Bibelstellen zwar, in der Erörterung aber doch selbständig und ohne Berufung auf Autoritäten. Die Quaestio gehört nach Inhalt und Form zu einer Gattung der wissenschaftlichen Literatur, die unserem Auge in der Karolingerzeit relativ selten sichtbar und daher zumeist nicht gebührend beachtet wird. Ihre nicht eben zahlreichen, schon wegen ihres zumeist geringen Umfangs wenig auffälligen Vertreter verschwinden nur zu leicht neben der Masse der „großen", vorwiegend kompilatorischen Werke, welche das Bild des wissenschaftlichen Schrifttums der Zeit vor allem bestimmen. Man muß indessen annehmen, daß von dieser „kleinen" Literatur nur ein Bruchteil auf uns gekommen ist; auch die überlieferten Denkmäler haben sich zumeist nur

zufällig in einer einzigen Abschrift erhalten. Der Titel *Quaestio* bezeichnet ihre Eigentümlichkeit am besten, notwendig oder auch nur regelmäßig ist er keineswegs; die Stücke können auch als Brief oder als selbständige Abhandlung mit beliebigem Titel auftreten. Charakteristisch ist vielmehr dies: Der Gegenstand ist eine Einzelfrage aus irgendeinem Wissensgebiet, für die sich in der vorhandenen oder bekannten Literatur keine Antwort findet. Der Autor sucht das Problem vorwiegend durch eigenes Nachdenken zu lösen, auch wenn er sich gelegentlich des einen und anderen Arguments aus der Literatur bedient. Er teilt nicht einfach aufgrund seiner Belesenheit aus dem Schatze der Literatur mit, er bemüht sich vielmehr um Erkenntnisse, die für ihn selber noch neu sind.

Bemühungen dieser Art sind wissenschaftlich zu nennen im vollen Sinn des Wortes; auch sie hat es in der Karolingerzeit gegeben. Freilich, ihr Auftreten hat etwas Zufälliges an sich, hätte es wohl auch, wenn wir alles noch besäßen; denn die Entstehung solcher Quaestiones ist im Grunde ebenso zufällig gewesen wie die Wahl der einzelnen Gegenstände. Zu einer Reihung von Quaestiones über ein und denselben Gegenstand ist es noch nicht gekommen; das leistet erst die Scholastik, mit der die europäische Wissenschaft neu beginnt.

Schließlich besitzen wir von Einhard noch etwa sechzig B r i e f e, deren Erhaltung dem Umstand verdankt wird, daß sie gegen die Mitte des 9. Jahrhunderts in einem der Klöster Einhards (Sankt Bavo) zu einer Formelsammlung vereinigt wurden. Auffällig ist ihre Kürze. Mag sein, daß Einhard, der Techniker, von langen Umschweifen wenig hielt, vielleicht spielt aber auch ein bewußtes Antikisieren eine Rolle. Der Inhalt der Stücke zeigt Einhard in Verbindung mit zahlreichen hochgestellten Persönlichkeiten; von besonderem Interesse sind einige persönliche Äußerungen: Hinweise auf seine schwächliche Konstitution (er brauchte gewöhnlich eine ganze Woche, um von Aachen nach Seligenstadt zu gelangen), vor allem aber der bereits erwähnte rührende Brief — der umfangreichste von allen — an Lupus von Ferrières, dem er — noch immer fassungslos und schier untröstlich — den Tod seiner geliebten Gattin Imma anzeigt.

Des jungen Einhard Aufenthalt in F u l d a fällt in eine Zeit, da dieses Kloster unter der Regierung des Abtes Baugulf sich anschickte, zu einem der bedeutendsten Bildungszentren des frühen Mittelalters mindestens in Deutschland aufzusteigen. Das angelsächsische Element hat sich in dem Lieblingskloster des Bonifatius zäh gehalten, wie man vor allem am Gebrauch der insularen Schrift erkennt, die erst um die Mitte der dreißiger Jahre des 9. Jahrhunderts von der festländischen Minuskel abgelöst wird und noch lange Zeit darüber hinaus im Duktus der Fuldenser Schrift ihre Spuren hinterlassen hat. So wichtig aber die insularen Einflüsse auch sein

mögen, ohne neuen Zustrom wäre das geistige Leben in Fulda vertrocknet und verdorrt. Der eigentliche Gründer (744) und erste Abt war der Bayer Sturmi gewesen; in den 35 langen Jahren seiner Regierung hatte er die Niederlassung in der Einsamkeit der silva Buchonia zu ansehnlicher Größe geführt. Er starb 779. Ein Landsmann und Verwandter des Sturmi eröffnete sodann die Reihe der aus Fulda hervorgegangenen Schriftsteller: der Mönch Eigil.

E i g i l kam schon als Kind, wenige Jahre nach dem Tod des Bonifatius, nach Fulda und wurde dort erzogen und unterrichtet; nach seinen eigenen Worten hat er noch zwanzig Jahre den Sturmi als Abt erlebt. Lange Zeit, unter dem tüchtigen Abte Baugulf (780—802), war er als Lehrer an der Klosterschule tätig; er stand schon an der Schwelle des Greisenalters, als im Jahre 817 nach der Absetzung des bauwütigen und tyrannischen Abtes Ratgar der Konvent den frommen, stillen, in sich gekehrten, aber doch energischen Mann zum Abt wählte. Nur wenige Jahre währte Eigils Regierung, die er zur Wiederherstellung des Friedens im Kloster, zur Förderung des geistigen wie des geistlichen Lebens und zur Erbauung der Salvatorkirche nutzte. 822 ist er gestorben; sein Nachfolger wurde Hrabanus Maurus.

In den neunziger Jahren verfaßte Eigil sein einziges Werk, die *Vita Sturmi.* Sie sollte, wie Eigils Biograph Bruun (Candidus) berichtet, im Konvent als Tischlesung dienen. Der erbauliche Charakter war damit von vornherein gegeben, der Stil ist ganz der in Heiligenleben übliche, und auch das deutlichste Merkmal des Hagiographischen, die „hagiographische Interpretation" einzelner Handlungen und Begebenheiten, kommt häufig vor. Aber Eigil vermeidet Wundergeschichten und hält sich streng an die Tatsachen, soweit sie ihm aus der Überlieferung des Klosters oder aus eigenem Erleben bekannt waren. So gelingt ihm ein Lebensbild von großer Treue und Zuverlässigkeit. Weniger wohl aus literarischen Erwägungen heraus als weil es sich aus dem Gegenstande, sowie man ihn einmal nicht bloß unter dem Aspekt der Erbaulichkeit betrachtete, mehr oder minder von selbst ergab, hat Eigil mit der Lebensgeschichte des Sturmi die Gründungsgeschichte von Hersfeld und namentlich des Klosters Fulda verbunden oder vielmehr beides zu einem in sich geschlossenen Ganzen verwoben. Die Vita genießt daher mit Recht als Geschichtsquelle hohes Ansehen. Sie steht aber auch als literarische Leistung über dem Durchschnitt der üblichen Heiligenleben. Eigil versteht es, in ruhigem, fast behaglichem Erzählerton unter sparsamster Anwendung sprachlicher Kunstmittel die Schicksale seines Helden so lebensnah und anschaulich zu schildern, daß sich der Leser mitten hineinversetzt fühlt in die Situation des Eremiten, der mit zwei Gefährten in der Hersfelder Gegend lebt, der dann, herausgerissen vom Auftrag des Bonifatius, sich hineinwagt in die silva Buchonia, mutterseelenallein auf seinem Esel durch die unabsehbaren Wälder reitend, *auxilio Dei fretus* ins Ungewisse hinein, nur das eine Ziel vor Augen, einen Platz zu finden, der sich für die Gründung eines Klosters eignet, wie der Bischof ihm geboten. Dem Historiker sagen naturgemäß die späteren Partien der Vita mehr, in denen die Ereignisse aus der Frühzeit des Klosters bis zum Tode Sturmis berichtet werden; seine darstellerische Meisterschaft aber hat Eigil in jenem ersten Teil bewiesen, der das Atmosphärische so unmittelbar vergegenwärtigt, wie es nur sehr wenigen Schriftstellern seiner Zeit gelungen ist.

Läßt sich in der Sprache Eigils der Einfluß der karolingischen Erneuerungsbestrebungen bereits deutlich erkennen, so haben sich diese doch erst in der nächsten Generation voll durchgesetzt. Ihr hervorragendster Vertreter ist der berühmteste aller Gelehrten, die Fulda je hervorgebracht hat: H r a b a n u s M a u r u s.

Hraban war ums Jahr 780 in Mainz geboren; den Beinamen Magnentius *(Magnentius Hrabanus Maurus,* wie man zumeist liest) scheint er nur ausnahmsweise als Bezeichnung seiner Herkunft gebraucht zu haben. Als Kind wurde er dem Kloster Fulda übergeben, wo er den ersten Unterricht erhielt. Nicht lange nach seiner noch unter Abt Baugulf 801 erfolgten Weihe zum Diakon wurde er — wahrscheinlich schon von Ratgar — zwecks weiterer Ausbildung in den artes zu Alkuin nach Tours geschickt, zusammen mit Hatto, der ihm später als Abt nachfolgte. Mit Alkuin scheint er in ein näheres Verhältnis gekommen zu sein; Alkuin war es, der ihm nach dem Lieblingsjünger Sankt Benedikts den Beinamen Maurus gab, den Hraban in treuer Anhänglichkeit an den verehrten Lehrer zeitlebens beibehielt. Die wenigen Jahre, die er noch unter Alkuins Leitung in Tours verbringen konnte, wurden ausschlaggebend für sein ganzes Leben, zumal für sein gelehrtes und literarisches Schaffen. Nach Fulda zurückgekehrt, übernahm Hraban den Unterricht an der Klosterschule. Der tyrannische Ratgar behinderte auch ihn, nahm ihm sogar seine Bücher weg, und erst als es den vereinten Bemühungen des Konvents gelungen war, den mißliebigen Oberen seines Amtes zu entheben und Eigil an seine Stelle zu setzen, besserten sich die Verhältnisse. 822, nach Eigils Tod, wurde Hraban selbst zum Abte gewählt, und damit begann Fuldas große Zeit. Hraban sorgte für den weltlichen Besitz und die Rechte des Klosters, vor allem aber galten seine Bemühungen dem monastischen und geistigen Leben. Er förderte das Skriptorium, und der Ausbau der nachmals so berühmten Bibliothek wird — wenn auch vielleicht nicht mit vollem Recht — vor allem seiner Initiative zugeschrieben. Die Fuldaer Schule erlangte zu Hrabans Zeit den Ruf der führenden Bildungsstätte des ostfränkischen Reiches. Jeder politischen Tätigkeit abhold, stand

Hraban doch treu und entschieden auf der Seite Ludwigs des Frommen, und nach dessen Tod im Interesse der Einheit des Reiches auf seiten Lothars. Als dieser in der Schlacht bei Fontenoy seinen Brüdern unterlag, zog sich Hraban — vielleicht, weil er sich mit dem neuen Regime nicht abfinden wollte und doch nichts ändern konnte — auf den Petersberg bei Fulda zurück, um fürderhin ganz der Wissenschaft und den geistlichen Übungen zu leben. Aber es waren ihm nur wenige Jahre der stillen Arbeit gegönnt: Ludwig der Deutsche, der sich persönlich um ein besseres Verhältnis zu dem hochangesehenen Abt und Gelehrten bemüht hatte, berief ihn 847 zum Erzbischof von Mainz. So ungern Hraban wahrscheinlich das Amt übernahm, das seinen Neigungen im Grunde doch zuwider war, er erfüllte es mit ernstem Pflichtbewußtsein. Nach achtjähriger Regierung, deren erste Jahre die Auseinandersetzungen mit Gottschalk dem Sachsen, seinem ehemaligen Mitbruder, überschatteten, und bis zuletzt eifriger gelehrter Arbeit hingegeben, starb Hraban am 4. Februar 856.

Hrabanus Maurus war der angesehenste Theologe seiner Zeit, und er gehört unstreitig zu den hervorragendsten Gelehrten des 9. Jahrhunderts. Aber er war als Gelehrter kein origineller Denker, theologische Spekulation blieb seinem Wesen fremd, und eine schöpferische Natur ist er trotz seines ungewöhnlich reichen Schrifttums nicht gewesen. Seine zahlreichen Schriften sind gelehrt orientiert und zu einem nicht geringen Teil für die Praxis bestimmt.

Erhalten hat sich der gesamte oder doch nahezu gesamte umfangreiche literarische Nachlaß. Er begreift in sich Schriften zu fast allen Gebieten der Theologie und der ihr zugeordneten Disziplinen.

Sein erstes Werk, noch in der Zeit Ratgars entstanden, widmete Hraban dem Kreuz des Herrn: *De laudibus sanctae crucis.* Von den zwei Büchern enthält das erste die Hauptsache: einen Zyklus von 28 Figurengedichten, denen ein ebensolches als Widmung an Ludwig den Frommen und ein weiteres als praefatio vorausgeht. Seitdem die spätantike Buchdichtung das Figurengedicht als Weiterbildung des Akrostichons erfunden hatte — der erste war Optatianus Porfyrius in der Zeit Konstantins des Großen — seitdem haben sich geschickte Verskünstler immer wieder an die schwierige Form gewagt, auch in der Karolingerzeit, und manch einem mag, wie einst dem Venatius Fortunatus, nach etlichen Zeilen die Arbeit zu sauer geworden sein. Hraban geht zum Teil über seine Vorgänger hinaus, die sich in der Regel damit begnügten, die Versreihen mit gleicher Buchstabenzahl so zu gestalten, daß bestimmte Buchstaben, die ihrerseits, nacheinander gelesen, wiederum Verse ergaben, relativ einfache geometrische Figuren bildeten. Bei Hraban erfordert ein Teil der durch Buchstaben gebildeten Figuren die Zeichnung; sie füllen die Flächen gelegentlich recht komplizierter Gestalten: das Bild des Gekreuzigten, Engel, ein Kreuz mit dem knienden Hraban darunter oder, im Widmungsgedicht, den Kaiser mit Krone und Nimbus, Schild und Kreuz. Die Verbindung von Vers und Bild ist vollkommen. Die Verse selber sind dadurch so schwierig geworden, daß Hraban es für geraten hielt, die einzelnen Bilder bzw. Figurengedichte in Prosa paraphrasierend zu erläutern, wodurch eine regelrechte Zweitfassung zustande kam. Daß der Verfasser selbst die Figurengedichte und die Paraphrase als erstes und zweites Buch eines Werkes zählte, wäre eine belanglose Äußerlichkeit, beriefe sich Hraban nicht ausdrücklich auf die Epigramme des Prosper von Aquitanien (im fünften Jahrhundert), die eine Versifizierung vorwiegend dogmatischer Sätze aus Schriften Augustins darstellen, sowie auf des Sedulius Paschale carmen und Paschale opus als Vorgänger. Das Gewicht, welches der literarischen Tradition in den Augen Hrabans zukam, ist hier ganz offenkundig; um so mehr mahnt die Unbekümmertheit, mit der so verschiedenartige Werke nebeneinander gestellt werden, zur Vorsicht, wenn es darum geht, literarische Gattungen und ihre Verbindlichkeit zu konstatieren.

Der theologische Gehalt dieser Gedichte ist, versucht man sich den Sinn eines so schwierigen Werkes klarzumachen, wohl nicht das Wesentliche. Es geht auch nicht um ein eigentlich künstlerisches Prinzip. Hraban schreibt zur Ehre Gottes. Um den erhabensten Gegenstand, das Kreuz des Erlösers, zu preisen, ist ihm keine Mühe zu groß, keine Aufgabe zu schwer. Ohne Zweifel spielt die Vorstellung, daß der Grad formaler Gestaltung eines Gegenstandes dem Rang desselben zu entsprechen habe, eine wesentliche Rolle, sie hat gewiß die Wahl der Form mit beeinflußt, und man wird annehmen müssen, daß Hraban die kunstreichste Form auch als die kostbarste galt. So verstand ihn das Mittelalter, angefangen von den Zeitgenossen, durch alle Jahrhunderte bis ins sechzehnte, da Humanisten vom Range eines Wimpfeling und Reuchlin das Werk de laudibus sanctae crucis bestaunten und die Kunst seines Schöpfers bewunderten.

Unter Eigil, im Jahre 819, verfaßte Hraban die Schrift *de institutione clericorum* in drei Büchern. Vorausgegangen waren wiederholte Anfragen von Mitbrüdern über kirchliche Gegenstände, Personen und geistliche Pflichten; Hraban hatte sie teils mündlich, teils in Briefform beantwortet und entschloß sich schließlich, ein für allemal den ganzen Fragenkomplex in einem Handbuch darzustellen für alle diejenigen geistlichen Personen, denen die Ausbildung des Klerus oblag. Er widmete das Werk dem Erzbischof Haistulf von Mainz. Das erste Buch handelt über die verschiedenen Stände und Rangstufen der kirchlichen Hierarchie, über die liturgischen Gewänder, über die Taufe und die Unterweisung der Neugetauften, über die anderen Sakramente und über den Meßritus; Buch II

über das kirchliche Stundengebet, über Fasten und Fasttage, Beichte und Buße, über die Hauptfeste des Kirchenjahres, über Lesungen und Kirchengesang (Psalmen, Hymnen usw.), über die Schriftlesung sowie über die Bücher des Alten und Neuen Testaments und ihre Verfasser, über das Symbolum und die Grundlehren des Glaubens, schließlich kurz über die verschiedenen Häresien. Bei der Erörterung der einzelnen Ämter und Einrichtungen geht Hraban gewöhnlich aus von einer Definition, knüpft daran eine Erklärung und beschreibt sodann den gegenwärtigen Stand. Von besonderem Interesse ist das dritte Buch, welches die Bildung des Klerus zum Gegenstande hat. Ziel und Sinn der wissenschaftlichen Bildung der Geistlichkeit liegt im Verständnis der Heiligen Schrift; Voraussetzung dafür ist die rechte Lebenshaltung, das Streben nach christlicher Weisheit. Nach Erörterung verschiedener Schwierigkeiten, welche das Verständnis der biblischen Texte aufgibt – unter anderem Sprache und Ausdrucksweise – geht Hraban auf die Frage ein, welchen Beitrag die weltlichen Wissenschaften, die *disciplinae gentilium*, d. h. die artes liberales, zur Schriftauslegung leisten könnten. Er gibt nicht eigentlich einen Abriß der artes, sondern versucht darzustellen, w o r i n der Nutzen jeder einzelnen Disziplin für die Bibelexegese zu sehen sei. Den Abschluß des Werkes bildet eine Reihe von Kapiteln über die Glaubensverkündigung, für die mancherlei Hinweise gegeben werden.

Selbständig ist so gut wie nichts in dem Werk. Hraban selbst hat in der Vorrede an Haistulf ausdrücklich betont, daß er nichts sagen wolle, was nicht in der Autorität der Väter begründet und von ihnen formuliert sei, und er nennt als seine vornehmsten Gewährsmänner Cyprian von Karthago, Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregor den Großen, Johannes Chrysostomus, den Papst Damasus und Cassiodor. Vieles habe er wörtlich eingerückt, anderes der Kürze halber mit eigenen Worten wiedergegeben, gelegentlich auch nach dem Beispiel der Väter selbständig einen Gedanken formuliert. Das ist die typische Form der Kompilation, die Arbeits- und Darstellungsweise, die Hraban in fast allen seinen Werken angewandt hat.

Wie unselbständig die Institutio clericorum aber auch sein mag, so bezeichnet sie doch recht genau die Haltung Hrabans in Bildungsfragen und die Situation des geistigen Lebens in der Zeit Ludwigs des Frommen. Noch war kaum ein Menschenalter vergangen, seit Alkuin sein Bildungsprogramm entwickelt und in der Disputatio de vera philosophia dargestellt hatte, und wieviel hatte sich nicht seither geändert! Wie einst Cassiodor oder schon Augustinus in dem Werke de doctrina christiana hatte der Angelsachse der Heiligen Schrift und ihrem Studium den höchsten Rang eingeräumt und keinen Zweifel daran gelassen, daß ihr alle anderen Disziplinen zuzuordnen seien. Er hatte aber auch den Eigenwert dieser

Disziplinen, d. h. der artes liberales, erkannt und anerkannt, und vor allem, er wollte geistige Bildung, in welcher er den Weg zum eigentlichen Menschsein sah, nicht an einen bestimmten Stand oder Beruf gebunden wissen, sondern ausschließlich an die innere Bereitschaft des Lernenden, alles Nützlichkeitsdenken beiseite zu stellen in dem Bewußtsein, daß der Weg zur Erkenntnis, zur wahren Weisheit um seiner selbst willen beschritten werden müsse, daß *propter se ipsam appetendam esse scientiam.* Nichts von dieser Weite des Horizontes, nichts von der geistigen Souveränität und humanistischen Gesinnung eines Alkuin ist bei Hraban zu finden. Gewiß, die Institutio clericorum war aus einem andern Anlaß entstanden als die Disputatio, war zweckgebunden. Daß gleichwohl mit keinem Gedanken über die Grenzen des geistlichen Standes hinaus gedacht, daß geistige Bildung als ausschließliche Domäne des Klerus angesehen und auch da in eine nur dienende Position verwiesen, unter andere nützliche Fertigkeiten eingereiht wird und damit zum geraden Gegenteil dessen verkehrt wird, was Alkuin gewollt: all das wirft ein bezeichnendes Licht auf die Persönlichkeit Hrabans, aber auch auf die Entwicklung, welche das geistige Leben in der Zeit Ludwigs des Frommen zu nehmen begann, da gerade Hraban zu den angesehensten Gelehrten und Lehrern gehörte.

In der gleichen Richtung liegt die nach 822 – also zu der Zeit, da Hraban bereits Abt war – verfaßte Schrift *de sacris ordinibus.* Sie war als Hilfsmittel für junge Priester gedacht und enthält vorwiegend eine ausführliche Behandlung der Taufe, des Taufritus sowohl wie der theologischen Bezüge, und eine ebensolche Darstellung der Messe. Auch hier verfährt Hraban in der bekannten kompilatorischen Weise. Für die Meßerklärung beispielsweise nimmt er das entsprechende Stück aus der Institutio clericorum (I 33) herüber, das seinerseits auf zumeist wörtlichen Exzerpten aus Isidors Etymologien und dessen Büchern de officiis ecclesiasticis beruht, und fügt daran wörtlich eine anonyme, in den Kreis der auf Anregung Karls des Großen entstandenen liturgischen Schriften gehörende Meßauslegung, die als *Dominus vobiscum*[5] (nach den Anfangsworten) bekannt ist.

In den Jahren der Zurückgezogenheit auf dem Petersberg hat Hraban die erwähnten Themenkreise noch einmal aufgenommen mit den drei Büchern *de ecclesiastica disciplina.* Sie sollten namentlich dem Seelsorger Anleitungen und Anregungen geben und handeln von der Taufe und der Unterweisung der Katechumenen (wobei Hraban übrigens auch die Zweistaatenlehre Augustins heranzieht), von den anderen Sakramenten, vom Symbolum und dem Gebet des Herrn und bieten schließlich anhand der

[5] Gedruckt Migne PL. 147, 191 ff.; vgl. A. Franz, die Messe im deutschen Mittelalter S. 344 ff, und 400 f.

Schemata der Tugenden und Laster eine Darstellung der christlichen Ethik. Das Ganze besteht fast nur aus umfangreichen Auszügen, vornehmlich aus verschiedenen Schriften Augustins; eine Anzahl von Kapiteln ist wörtlich aus Hrabans eigenem Werk de institutione clericorum übernommen.

Lehrschriften, die nicht das Gebiet der Theologie im engeren Sinn betreffen, gibt es von Hraban nur wenige. Die älteste von ihnen ist der *Liber de computo,* den er im Jahr 820 einem Mönch Macharius[6] als Antwort auf einige von diesem gestellte Fragen gewidmet hat. Deutlich tritt hier der Einfluß Alkuins hervor: Die Abhandlung ist in die Form eines Dialoges zwischen Lehrer und Schüler gekleidet, wobei der letztere wie üblich die Fragen stellt. Hraban geht aus von allgemeinen Erörterungen über die Zahl und ihre Bedeutung, handelt von den Arten der Zahlen, über die *loquela digitorum* sowie über Zeichen für Zahlen und Maße, spricht dann von Zeitbegriffen und Zeiteinteilung, von den Planeten und Sternbildern, zumal vom Mond, von Tag- und Nachtgleiche, Mondzyklus, Schaltjahr und gelangt so zu den eigentlichen Gegenständen der Zeit- und Festrechnung; den Abschluß bildet eine knapp erklärende Übersicht über die acht Weltalter. Den großen Komputisten kann Hraban gewiß nicht zugerechnet werden; er befolgt auch hier sein bekanntes kompilatorisches Verfahren. Die Grundlage bot ihm der Computus (de ratione temporum) des Beda, den er mit Exzerpten aus Isidor, der Arithmetik des Boethius und vielleicht auch noch aus anderen Quellen ergänzte.

Daß Hraban eine Schrift *de arte grammatica* verfaßt hat, wird durch Einträge in alten Fuldaer Katalogen[7] wahrscheinlich gemacht; trifft die Angabe zu, so ist das Werk wohl erst nach 842[8] entstanden. Ohne handschriftliche Bezeugung, allein durch den Druck des Colvenerius von 1627 ist unter dem Namen Hrabans eine *Excerptio de arte grammatica Prisciani* auf uns gekommen; außer dem Umstand, daß ein Widmungsbrief – der unschwer verlorengegangen sein kann – fehlt, liegt kein triftiger Grund vor, an der Authentizität zu zweifeln. Was jedoch nicht zutrifft, ist der Titel im Druck. Wohl bildet Priscian in etwa die Grundlage, aber in das Werk, das in der herkömmlichen Weise mit de voce, de syllaba beginnend, die Kategorien der alten Grammatik durchgeht und mit einem Kapitel über die Versfüße schließt, sind auch Zitate aus der spätantiken Grammatik des Diomedes, den Etymologien Isidors, der Metrik des Beda und anderen Schriften verarbeitet, darunter der erste auf deutschem Bo-

[6] Ob er identisch ist mit dem Iren Macarius, gegen den Ratramnus von Corbie – vgl. unten S. 382 – *De anima* schrieb, wie Mabillon vermutete, bleibt dahingestellt.
[7] K. Christ, Die Bibliothek des Klosters Fulda S. 158, 248, 253.
[8] Das in diesem Jahr entstandene Schriftenverzeichnis, das Rudolf von Fulda – vgl. unten S. 344 – seiner sog. Vita Hrabani beigab, erwähnt die Grammatik noch nicht.

den entstandene grammatische Traktat, der nicht allzu lange vorher verfaßte Donatkommentar des Erchanbert, von dem in Kürze zu handeln sein wird[9].

Hrabanus Maurus war ein guter Sechziger, für seine Zeit also ein Greis, und er hatte bereits auf sein Amt als Abt verzichtet, als er in der stillen Abgeschiedenheit auf dem Petersberg den Höhepunkt seines gelehrt-literarischen Schaffens erreichte. Die 22 Bücher *de rerum naturis,* im Druck und in der gelehrten Literatur auch *de universo* genannt, machen die Fähigkeiten wie die Grenzen Hrabans deutlich, zeigen aber auch, was die Methode der Kompilation zu leisten vermochte, wenn sie sich mit Sachkenntnis und Ausdauer verband. Das Werk ist eine der großen Enzyklopädien des Mittelalters, die erste wieder seit zweihundert Jahren. Daß Hraban durch Isidors Etymologien, denen seine Enzyklopädie an Umfang nur wenig nachsteht, wesentliche Anregungen erhalten hat, ist offenkundig. Wie Isidor versucht Hraban eine Darstellung der gesamten Wirklichkeit, der sichtbaren und der unsichtbaren Welt. Wie jener schöpft Hraban seine Kenntnisse durchweg aus der Literatur, aus Quellen, die zum Teil viele Jahrhunderte alt waren, und so ist auch die Welt, die er beschreibt, nicht die der Karolingerzeit, sondern die der Zeit seiner Quellen; das Werk war, modern ausgedrückt, was die Realien betrifft, schon beim Erscheinen veraltet.

Teilt Hraban diesen Mangel mit Isidor, so geht er auf der anderen Seite erheblich über seinen Vorgänger hinaus. Isidor wollte in erster Linie überkommenes, aber verschüttetes Wissensgut bewahren und vermitteln, durch Wissensvermittlung wohl auch bilden; das prinzipielle Zurückgehen auf das ἔτυμον war ein Versuch, das Wesen der behandelten Dinge zu erfassen. An einen bestimmten Leserkreis hat er, wenn überhaupt, so doch nicht in dem Sinne gedacht, daß er sich in seinem Werk nach dem Publikum gerichtet hätte. Hraban widmete sein Werk dem befreundeten Bischof Haimo von Halberstadt mit der ausdrücklichen Absicht, ihm und seinen Geistlichen in einer bücherarmen Gegend ein Hilfsmittel bei der Erfüllung ihrer seelsorgerlichen Aufgaben, insbesondere bei der Glaubensverkündigung, an die Hand zu geben. Daß er weitere Verbreitung wünschte, ist klar, und mit der Widmung eines zweiten Exemplars an Ludwig den Frommen hat er das Mögliche dafür getan. Aus der ursprünglichen Bestimmung des Werkes aber ergab sich für ihn folgende Grundkonzeption: Wenn der Seelsorger seine Aufgaben, zumal die der Glaubensverkündigung, recht erfüllen soll, so muß er über ein umfassendes Wissen verfügen können. Er bedarf jedoch über die Kenntnis der Realien hinaus auch der Einsicht in den verborgenen Sinn der Dinge, ihre gehei-

[9] Siehe unten S. 368.

men Bezüge zu einer übernatürlichen Ordnung, zur göttlichen Ordnung der Welt. Darum handelt Hraban nicht nur *de rerum naturis et verborum proprietatibus* — das wäre das Programm Isidors — *sed etiam de mystica earundem rerum significatione*[10]. Mit anderen Worten: die Dinge sollen nicht nur nach ihrem Literalsinn erklärt, sondern auch allegorisch gedeutet werden. So etwa, die Terminologie der Bibelexegese aufnehmend, hat sich Hraban im Widmungsbrief an den Kaiser ausgedrückt[11].

Es ist in der Tat die Bibelexegese, deren Verfahren Hraban auf seine Enzyklopädie übertragen hat. Das beweisen auch die Quellen: während die Realien zum größten Teil von Isidor übernommen sind, stammen die über Isidor hinausgehenden allegorischen Erklärungen vorwiegend aus der exegetischen Literatur: aus Hieronymus, Augustinus, Gregor, aus der Formula spiritalis intelligentiae des Eucherius, der Clavis sacrae scripturae des sogenannten Pseudo-Melito und anderen.

Das Streben nach Vertiefung, als welches man die — wenngleich auf kompilatorische Weise vorgenommene — Allegorisierung verstehen kann, beginnt bereits bei der Bucheinteilung und macht sich verstärkt in der Anordnung des Inhalts geltend. So brachte Hraban, der den Stoff völlig neu disponierte, die dabei sich ergebende Zahl von 22 Büchern (statt 20 bei Isidor) in Verbindung mit der Zahl der Heiligen Bücher göttlicher Offenbarung im Alten Testament[12]. Die Ordnung der behandelten Gegenstände aber sollte der neuen Gesamtkonzeption Rechnung tragen. Hraban geht daher nicht wie Isidor von den artes liberales aus, sondern handelt zuerst *de ipso summo bono et vero conditore nostro*[13] und durchschreitet sodann nacheinander die Reiche des Universums: die belebte Schöpfung, die unbelebte Natur und die Werke des Menschen, im großen und ganzen jeweils von oben nach unten in der Rangordnung der Gegenstände. So redet er zunächst von den göttlichen Personen und der Welt der reinen Geister, der Engel (I), darauf von den Personen, denen eine besondere Bedeutung in der Heilsgeschichte zukommt, den Patriarchen (II), Propheten und anderen Gestalten des Alten Bundes (III), von Personen

[10] Migne 111,12 D.

[11] Ebda. 11B/C: *ut lector prudens continuatim positam inveniret h i s t o r i c a m e t m y s t i c a m singularum rerum explanationem et sic satisfacere quodammodo posset suo desiderio, in quo et h i s t o r i a e e t a l l e g o r i a e manifestationem ...*

[12] Zugrunde liegt die z. B. von Isidor, Etym. 6,1,3 ff. gebotene Gliederung des AT in drei Gruppen von fünf, acht und neun = 22 Büchern. Gruppe I die Bücher des Gesetzes: Genesis bis Deuteronomium (Pentateuch): 5 Bücher. Gruppe II die Prophetischen Bücher: Iosue, Iudicum, 1. und 2. Regum, Jeremias, Isaias, Ezechiel, und die wegen ihrer Kürze in 1 Buch zusammengefaßten 12 kleinen Propheten, zusammen 8 Bücher. Gruppe III die Hagiographa: Job, Psalmen, Proverbia, Ecclesiastes, Canticum canticorum, Daniel (!), Paralipomenon, Esdras und Esther, zusammen 9 Bücher.

[13] Migne 111,12 A (in der Widmung an Ludwig den Frommen).

des Neuen Testaments und von den Martyrern; sodann vom Glauben, von Kirche, Synagoge und Häresien (IV), spricht über die biblischen Bücher und ihre Verfasser und bei dieser Gelegenheit von Bibliotheken und Buchwesen überhaupt, von den kanonischen Büchern, vom Stundengebet und von den Riten des Alten und Neuen Testaments, von Gebet, Fasten und Buße (V). Ein ganzes umfangreiches Buch (VI) ist dem Menschen gewidmet (Seele, Leib und Körperteile), ein weiteres (VII) den Lebensaltern, Verwandtschaftsgraden, Ehe, Tod, Anomalien (Tiermenschen und dergleichen) sowie den Haustieren. Es folgt die Behandlung des Tierreiches (VIII), worauf der Autor zur unbelebten Natur übergeht, vom Kosmos spricht und von den Elementen, von Himmelskörpern, Naturerscheinungen, von Zeiteinteilung und Zeitrechnung, auch über die Weltalter (X), von Gewässern und der Erde und ihren natürlichen und künstlichen Oberflächenformen, wozu Bauwerke gerechnet werden (XI—XIV). Kulturelle und zivilisatorische Schöpfungen des Menschen bilden den Inhalt des letzten Teiles, in welchem von Philosophen, Dichtern und heidnischen Göttern (XV), von verschiedenen Religionen, staatlichen Gebilden, von Seewesen (XVI), merkwürdigerweise von Mineralien und Metallen (XVII), aber auch von Gewicht, Maß und Zahlen sowie der Musik (weil auf Zahlenverhältnissen beruhend) und Medizin (XVIII), von Landwirtschaft, Kriegswesen, Handwerk, Ernährung und Gebrauchsgegenständen (XIX—XXII) gesprochen wird.

Eine scheinbare Äußerlichkeit weist der Enzyklopädie Hrabans eine Sonderstellung unter ihresgleichen zu: das Werk war als einzige Enzyklopädie des Mittelalters i l l u s t r i e r t. Die Bilder sind kulturhistorisch wie kunsthistorisch von hohem Interesse; zum Teil waren sie nach antiken Vorlagen gezeichnet[14].

Die Enzyklopädie Hrabans ist trotz mancher nicht zu übersehender Schwächen eine der bedeutendsten Leistungen der Karolingerzeit. Müßig wäre es, zu fragen, warum gerade diesem Werk, das dem Geschmack des Mittelalters eigentlich besonders hätte zusagen müssen, eine entsprechende Nachwirkung versagt blieb. Es gehört zwar nicht zu den großen Seltenheiten, und es gibt Handschriften auch noch aus dem späten Mittelalter, aber zu keiner Zeit hat Hrabans de rerum naturis die Verbreitung und Häufigkeit der Etymologien Isidors auch nur von ferne erreicht.

Weit mehr, am stärksten überhaupt hat Hraban gewirkt durch seine B i b e l k o m m e n t a r e. In der Tat hat er sich mit keinem anderen Ge-

[14] Man wußte lange Zeit nur von einem einzigen Exemplar aus Montecassino, das als Curiosum galt; seit 1927 kennt man einige weitere Exemplare, deren Auffindung Paul Lehmann glückte, vgl. dessen Fuldaer Studien. Neue Folge. Sitzungsberichte d. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften. Philos.-philol. u. hist. Klasse, Jahrgang 1927, 2. Abhandlung S. 13 ff.

biete so lang und intensiv beschäftigt wie mit der Schriftauslegung. Allein schon wegen des Umfangs seiner Kommentare gehört Hraban zu den bedeutendsten Exegeten des Mittelalters. Beginnend mit dem Kommentar zum Matthäusevangelium, den er als einfacher Mönch verfaßte, bis hin zur Auslegung der paulinischen Briefe, die noch der Erzbischof bearbeitete, hat Hraban mit unermüdlichem Eifer den weitaus größten Teil des Alten und Neuen Testamentes erklärt. Freilich, er war kein origineller, einfallsreicher Exeget, strebte auch gar nicht danach, diesen Eindruck zu erwecken, und die Methode, die er anwandte, war im wesentlichen immer dieselbe. Stets hat er kompiliert und neue, selbständige Gedanken kaum beigebracht. Daß dennoch der Vorwurf des Plagiats, den man in der neuen Zeit oft gegen ihn erhoben hat, auf einer gründlichen Verkennung der Absichten Hrabans beruht, zeigt bereits der Widmungsbrief zum *Matthäuskommentar* an den Erzbischof Haistulf von Mainz.

Hrabanus hatte das große Werk — acht Bücher — auf Wunsch von Mitbrüdern unternommen, die zum Matthäusevangelium eine Auslegung von gleicher Vollständigkeit und Ausführlichkeit, wie solche für die anderen Evangelien vorhanden waren, vermißten. So hob er denn aus den Werken der Kirchenväter die auf Matthäus bezüglichen Stellen aus, das heißt, er schrieb sie auf Zettel *(in schedulas mandare curavi)* und stellte aus diesen Exzerpten das ganze Werk zusammen, wobei er die ihm zu umfänglich erscheinenden Ausführungen in eigener Formulierung verkürzt wiedergab. Die Namen der exzerpierten Autoritäten vermerkte er jeweils mit Siglen am Rande, während er eigene Bemerkungen in gleicher Weise mit seinem Beinamen Maurus (M̅) kennzeichnete: *sollicitus per omnia,* wie er schreibt, *ne maiorum dicta furari et haec quasi mea propria componere dicar*[15]. Also gerade dem Vorwurf literarischen Diebstahls suchte er vorzubeugen, und so verwies er auch die Leser und Kopisten seines Werkes mit Nachdruck auf die Beachtung seiner Quellenangaben[16]. Daß solche Marginalien von den Kopisten leicht übersehen oder auch für nachträgliche Zusätze gehalten werden konnten, im Verlauf der Überlieferung dann vielfach verlorengegangen sind, ist unschwer einzusehen.

Es würde zu weit führen, über den Aufbau des Matthäuskommentars, die Gesichtspunkte der Gliederung nach alten biblischen Kapiteleinteilungen und dergleichen zu handeln. Die Auslegung selbst berücksichtigt sowohl den Literalsinn wie auch die allegorische Deutung.

Einstweilen hat es den Anschein, als seien nächst dem Matthäuskommentar die zum Pentateuch, insbesondere der *Genesiskommentar* am wichtigsten. Den letzteren verfaßte Hraban ums Jahr 822 auf Anregung des neuernannten Bischofs Frechulf von Lisieux; wiederum war das Bedürfnis, in bücherarmer Gegend ein Hilfsmittel, das viele andere ersetzen konnte, zur Hand zu geben, der unmittelbare Anlaß. Über den Einfluß, den gerade dieses Werk auf die Geschichtschreibung ausgeübt hat, wird suo loco zu reden sein. Auch die Auslegungen der anderen historischen Bücher des Alten Testamentes haben eine nicht zu unterschätzende Bedeutung gewonnen, was ihre Nachwirkung angeht; einige von ihnen hat Hrabans Schüler Walahfrid Strabo in verkürzender Fassung bearbeitet, sie finden sich vielfach in der Überlieferung zu einem Corpus vereinigt.

Im übrigen weiß man recht wenig von Hrabans exegetischen Werken. Einige Kommentare, darunter ziemlich umfangreiche, sind nur in Handschriften zugänglich. Die Frage der Echtheit ist nicht in allen Fällen gesichert, und die Chronologie steht nur insoweit fest, als sich etwa die Hälfte der Werke bestimmten Lebensabschnitten zuordnen läßt. Daß die Fülle des Stoffes (und der nicht eben fesselnde Inhalt) ebenso wie der Ruf wenn nicht des Plagiators, so doch des öden Kompilators von gründlichen Untersuchungen abgehalten hat, ist verständlich, und natürlich gibt es Grenzen der wissenschaftlichen Relevanz. Unbefriedigend aber bleibt, daß sich die Geschichte der Exegese fast durchweg mit summarischen Urteilen begnügt bei einem Manne, dessen exegetisches Werk eine Verbreitung und ein Ansehen erlangte, das dem der großen Kirchenväter nur wenig nachsteht, und der sein Ansehen als Schriftausleger behielt über den tiefen Umbruch hinweg, den die Scholastik für die geistige Welt Europas bedeutete, bis in die beginnende Neuzeit.

Außer den Bildungsschriften und den exegetischen Werken verfaßte Hraban eine Anzahl kleinerer theologischer Abhandlungen, die hier nur in Auswahl behandelt werden können. Einige von ihnen geben sich als Gelegenheitsschriften zu erkennen, zum Beispiel der Traktat *de oblatione puerorum.* Er gehört in die frühen Abtsjahre und ist veranlaßt durch die Auseinandersetzung mit einem jüngeren Mitbruder Hrabans, dem sächsischen Grafensohn Gottschalk, der nachmals in der Kirchengeschichte des 9. Jahrhunderts eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat. Gottschalk, der auf Grund eines Gelübdes seiner Eltern dem Kloster Fulda übergeben worden war, suchte sich mit Berufung auf seinen freien Stand und das sächsische Stammesrecht vom Mönchsgelübde zu lösen. Demgegenüber vertrat Hraban, der die Angelegenheit weniger als eine kirchen- bzw. ordensrechtliche denn als eine theologische oder vielmehr moralisch-religiöse ansah, die Auffassung, daß auch das durch die Eltern geleistete Gelübde bindend und der Eintritt eines Freien in den monastischen Stand nicht eine Erniedrigung, sondern ein Vorzug sei; die Argumentation wird,

[15] Hrab. epist. (MGH Epist. V 3 p. 389).
[16] *Multumque obsecro et per dominum legentes obtestor, ut si qui forte nostra haec qualiacumque sint opuscula transcriptione digna duxerit, memorata quoque nominum signa, ut in nostro exemplari repeṙiuntur, affigere meminerint* (Hrab. epist. MGH Epist. V 3 p. 389).

soweit sich dies ohne genaue Untersuchung einstweilen erkennen läßt, in beachtlicher Selbständigkeit geführt und mit zahlreichen Bibelstellen sowie Zitaten aus der patristischen Literatur unterbaut.

Dasselbe nicht rein kompilatorische Verfahren scheint Hraban in der Schrift *de videndo deum, de puritate cordis et de modo poenitentiae* angewandt zu haben, die er dem Abte Bonosus, d. h. seinem eigenen Nachfolger und einstigen Mitschüler aus den Tourser Jahren, Hatto[17], gewidmet hat. Der erste Teil behandelt die Frage der visio beatifica ob nämlich der Mensch in der Seligkeit imstande sein werde, Gott zu schauen; sie wird unter Heranziehung zahlreicher biblischer und patristischer Zitate positiv beantwortet, als Voraussetzung jedoch die Reinheit des Herzens bezeichnet, von der in ähnlicher Weise der zweite Teil handelt, worauf im dritten Teil als der Weg zur *puritas cordis* für den sündigen Menschen die wahre Buße und ihre Formen behandelt werden. Das Ganze ist in protreptischem Tone gehalten, man erkennt den trockenen Kompilator der exegetischen und didaktischen Schriften kaum wieder; monastisch-asketische Literatur wie Cassian scheint ausgiebig benützt zu sein. Eine Untersuchung fehlt.

Aus Hrabans letztem Lebensjahr (855/856) stammt die kurze Schrift *de anima,* die König Lothar II. gewidmet ist. Der Inhalt bietet an sich wenig Bemerkenswertes: das meiste entnahm Hraban wörtlich aus Cassiodors gleichnamigem Traktat, wozu er ergänzende Auszüge aus der Schrift de vita contemplativa des im späten 5. Jahrhundert in Südgallien lebenden Mauretaniers Julianus Pomerius fügte. In welchem Maße Alkuin (de animae ratione[18]) anregend gewirkt hat, wäre noch genauer zu prüfen; was Cassiodor betrifft, dürfte es sich um die früheste Spur direkter Nachwirkung handeln.

Hraban hat der Schrift über die Seele — und das ist das eigentlich Merkwürdige — anhangweise unter dem Titel *de procinctu Romanae militiae* einen leicht bearbeiteten Auszug aus Vegetius de re militari beigegeben, der überlieferungsgeschichtlich interessant ist als das älteste Zeugnis der Kenntnis des Vegetius im Mittelalter, in sachlicher Hinsicht aber ein Curiosum darstellt: Hraban glaubte allen Ernstes, er könne dem König, dessen Land durch die Normanneneinfälle heimgesucht wurde, mit entsprechend ausgewählten Kapiteln aus dem antiken Kriegsschriftsteller über die Ausbildung der Rekruten im alten Rom behilflich sein: ein ungewöhnliches Dokument des selbstverständlichen Vertrauens auf die Autorität der Alten, rührendes Zeugnis zugleich der Naivität eines Gelehrten, der es gewöhnt war, alle Belehrung aus Büchern zu schöpfen.

[17] Vgl. carm. XXXVII (p. 193 Dümmler) und Catalog. abbatum Fuldensium MGH Script. XIII 273.

[18] Siehe oben S. 280.

Unter Hrabans Namen sind ferner zwei B u ß b ü c h e r aus den Jahren 841 bzw. 853 erhalten. Das ältere, auf Veranlassung des Erzbischofs Otgar von Mainz bearbeitet und diesem gewidmet, stellt in 40 Kapiteln kirchenrechtliche Bestimmungen über Kirchenbußen zusammen. Die canones der griechischen Konzilien sowie die Sätze aus päpstlichen Dekreten stammen aus der sogenannten Collectio Dionysio-Hadriana (das ist die im Auftrag Hadrians I. hergestellte und von ihm Karl dem Großen überreichte Bearbeitung der kirchenrechtlichen Sammlung des Dionysius Exiguus), welche die verbreitetste kanonistische Sammlung im fränkischen Reiche war; die canones gallischer und spanischer Synoden sind aus der sogenannten Hispana entnommen (d. i. die nach 633 — dem vierten Konzil von Toledo — in Spanien entstandene, aber auch außerhalb der Pyrenäenhalbinsel da und dort bekannte Kirchenrechtssammlung), wozu noch einige andere Quellenzitate geringeren Umfangs kommen. Das Bußbuch von 853, dem Bischof Heribald von Auxerre in Form eines Briefes übersandt, ist gegenüber dem älteren etwas erweitert, vor allem durch canones fränkischer Synoden aus Hrabans eigener Zeit.

Etwas Ungewöhnliches waren auch diese kompilatorischen Arbeiten nicht, weder als Bußbücher noch als kirchenrechtliche Sammlungen schlechthin. Man kennt aus der Zeit eine Anzahl zumeist anonymer kanonistischer collectiones, allgemeiner wie solcher, die ein bestimmtes Gebiet betreffen. Von den Werken, die sich mit einer bekannten Persönlichkeit verbinden lassen, dürfte das Poenitentiale des Bischofs H a l i t g a r v o n C a m b r a i (etwa 817—830 oder 831) mit seinen fünf (bzw. sechs[19]) Büchern das bedeutendste sein, schon deshalb, weil es einen beachtlichen Versuch darstellt, die kirchenrechtlichen Bußbestimmungen mit einem System der christlichen Ethik zu verbinden[20]. Auf diesem Hintergrund sind Hrabans Bußbücher zu sehen.

Es überrascht nicht, daß sich der vielseitige Mann auch auf dem Gebiete der H a g i o g r a p h i e betätigt hat. Die Art, wie er es tat, ist charakteristisch für ihn: er verfaßte kein Heiligenleben — die unter seine Werke geratene Vita sanctae Mariae Magdalenae stammt sicher nicht von ihm — sondern ein *Martyrologium,* welches zu der von Beda begründeten

[19] Je nachdem, ob das *ex scrinio Romanae ecclesiae* – d. h. aus einem Exemplar des päpstlichen Archivs – entnommene Bußbuch mit den anderen eine Einheit bildet oder nicht.

[20] Doch ist hier noch manches nicht hinlänglich geklärt. Buch I und II, in denen die acht Hauptsünden, die drei göttlichen Tugenden *(fides spes caritas)* und die vier Kardinaltugenden behandelt werden, stimmen mit den zwei ersten Büchern eines unter Hrabans Namen gehenden Werkes *De vitiis et virtutibus* (II, III) überein. Diese gelten als pseudo-hrabanisch: ob mit Recht? Und ist Hraban der Verfasser des 3. Buches? Kompilationen sind sie alle. Zuletzt hierüber S. Mähl, Quadriga virtutum. Die vier Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit, Köln–Wien 1969 S. 146 ff. ohne abschließende Erörterung.

Gattung der sogenannten historischen Martyrologien gehört[21]. „Historisch“ im Sinne geschichtlicher Zuverlässigkeit ist es weitaus weniger als das Werk des angelsächsischen Gelehrten: Hraban hat der Legende unbedenklich Zugang gewährt. Immerhin ist es das erste im ostfränkischen Reich entstandene Werk dieser Art; es gewann Bedeutung als Grundlage der in den folgenden zweihundert Jahren in Deutschland entstandenen Martyrologien, insbesondere für Notker Balbulus gegen Ende des neunten und Hermannus Contractus im elften Jahrhundert, mit dem die Gattung ihren vorläufigen Abschluß erreichte[22].

Hraban wäre kein Kind seiner Zeit gewesen, hätte er sich nicht auch in der D i c h t u n g versucht. Was wir außer dem Zyklus de laudibus sanctae crucis von ihm besitzen, ist eine große Zahl zumeist kurzer Gedichte konventioneller Art. Schwierigkeiten bereitet die Frage der Authentizität: die Mehrzahl ist nur durch den Druck des Jesuiten Christoph Brower erhalten, der sie nach einer heute verlorenen Handschrift im Anhang seiner Ausgabe des Venantius Fortunatus 1617 herausgab. Daß der große Name manches Unechte anzog, ist von vornherein wahrscheinlich; es steht dahin, ob eine bisher noch nicht unternommene gründliche Prüfung etwa auf Grund der Verstechnik zu gesicherten Ergebnissen gelangen würde. Wirklich relevant ist die Frage nur bei einigen wenigen Stücken. Als echt gilt eine lange Reihe — zum Teil ganze Zyklen — von Inschriften und tituli für Kirchen, Altäre und Reliquiare in Fulda und Mainz, ferner Epitaphien — zum Beispiel für den Erzbischof Haistulf, für Einhard und für dessen Notar Rathlaic, für seinen eigenen Schüler Walahfrid, für Ludwig den Frommen und für Hraban selbst — sowie Einleitungsverse zu Hrabans eigenen Werken. Hier wie bei den ebenfalls nicht wenigen Briefgedichten an Bischöfe und andere Personen meist geistlichen Standes ist das Vorbild Alkuins deutlich zu erkennen; manche Stücke lesen sich, als seien sie von Alkuin selber geschrieben, den er auch in etlichen metrischen Gebeten nachgeahmt zu haben scheint. Was bei Hraban fehlt, ist das eigentlich Lebendige, die Unmittelbarkeit der Empfindung und die Lebhaftigkeit des Geistes. An ihre Stelle ist bei ihm der brave, fleißige, ja sogar gewandte Gebrauch vorgeprägter Formeln getreten. Nicht von ungefähr ist Persönliches überhaupt selten, wie etwa das Gedicht an Ratgar, in dem der junge Lehrer um Rückgabe der Bücher bittet, die ihm der rücksichtslose Abt weggenommen hatte (c. XX). Alle diese carmina sind in Distichen, ausnahmsweise auch in Hexametern abgefaßt. Epanaleptischer

[21] In dem für diese Gattung grundlegenden Werk von H. Quentin, Les martyrologes historiques du mogen âge, Paris 1914, ist Hraban nicht behandelt.

[22] Die nächste Stufe ist dann erst wieder das Martyrologium Romanum im 16. Jahrhundert, das zum Leidwesen der auf historische Zuverlässigkeit Bedachten den Grundstock der „historischen“ Martyrologien des frühen und hohen Mittelalters übernahm und bis in die Gegenwart beibehielt.

Distichen bedient sich Hraban in einem an den Bischof Praeclarus[23] gerichteten Gedicht (c. XVI), das in Nachahmung des Sedulius (Collatio veteris ac novi testamenti) einen typologischen Streifzug durchs Alte und Neue Testament darstellt. In einem Rhythmus von 100 Strophen zu je sechs Achtsilblern mit steigendem Versschluß (also einer rhythmischen Nachbildung des iambischen Dimeters) *de fide catholica* behandelt Hraban die Grundgedanken der christlichen Glaubenslehre anhand des Verlaufs der Heilsgeschichte. Das von Gebeten eingerahmte und nach Art eines Hymnus mit einer Doxologie abgeschlossene Gedicht beruht auf dem Hymnus *Altus prosator vetustus* des älteren Columba, von dem Hraban außer der Konzeption zahlreiche Verse mehr oder minder wörtlich übernommen hat. Daß er sein Vorbild theologisch berichtigte, indem er neben die eingehenden Schilderungen von Schöpfung und Sündenfall auf der einen Seite und Weltgericht auf der anderen als drittes Kernstück die Erlösung stellte, entspricht seiner etwas schulmeisterlichen, pedantischen Art. Als Dichtung hat der Rhythmus dadurch nicht gewonnen, wie denn seine Bedeutung überhaupt mehr darin liegt, daß er das älteste Zeugnis der Wirkung des berühmtesten Hymnus der irischen Kirche auf dem Kontinent darstellt. Man kann ihn den Versuchen einer dichterischen Gestaltung namentlich der letzten Dinge zurechnen; doch hat er schwerlich so stark nachgewirkt, daß ein wesentlicher Einfluß auf die mittelalterlichen Vorstellungen etwa vom Jüngsten Gericht und deren poetische Formung, die nach jahrhundertelangen Bemühen ihre klassische Vollendung im Dies irae des 13. Jahrhunderts erreichte, von ihm ausgegangen wäre.

Schließlich wird Hraban eine Reihe von H y m n e n in verschiedenen Metren und Rhythmen zugeschrieben. Es befinden sich bekannte Stücke darunter wie die Himmelfahrtshymnen *Cantemus domino deoque nostro* und *Adest dies sanctus dei* oder der Weihnachtshymnus *Gratuletur omnis caro nato Christo domino*, vor allem der Pfingsthymnus *Veni sancte spiritus*, der auch in die Volkssprachen Eingang gefunden und bis zur Gegenwart weitergelebt hat. Die Bezeugung der Echtheit ist nicht besser und nicht schlechter, als es bei Dichtungen, welche für liturgische Zwecke bestimmt waren, der Fall zu sein pflegt, und es besteht durchaus die Möglichkeit, daß Hraban der eine und andere, vielleicht sogar die Mehrzahl der etwa zwei Dutzend unter seinem Namen gehenden gehört. Einstweilen aber herrscht völlige Unsicherheit[24].

[23] Das scheint ein von Hraban gebrauchter Beiname zu sein, möglicherweise für Haimo von Halberstadt. An denselben auch c. XIII.XIV.XV. Zu den Beinamen, deren Gebrauch sicher Alkuin nachgeahmt ist, vgl. *Bonosus* für Hatto; vielleicht gehört auch *Candidus* für Bruun – siehe unten S. 341 – hierher.

[24] Auch wenn die Ausgaben einen anderen Eindruck erwecken. Eine Untersuchung des ganzen Komplexes wäre erwünscht; aber die Schwierigkeiten sind groß, allein schon wegen der Verschiedenheit der Formen. Ein Stück wie de fide catholica

Hraban ist ein ungemein fleißiger und sehr vielseitger Gelehrter gewesen, doch hat er Originalität weder erreicht noch erstrebt. Das Verfahren der Kompilation — und er ist einer der größten Kompilatoren, die es je gab — befähigte ihn zu so beachtlichen und bis zu einem gewissen Grade auch selbständigen Leistungen wie dem Werk De rerum naturis, aber er blieb im Grunde doch immer der Gelehrte, der eine Fülle von Stoff sammelt und in mehr oder minder gut gelungener Ordnung darbietet. Die Mannigfaltigkeit der Gegenstände, die er behandelt hat, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß all sein Bemühen der Theologie und der Kirche, der Geistlichkeit und ihrer Ausbildung für die Aufgaben der Seelsorge gegolten hat. Ihn als *primus praeceptor Germaniae* zu bezeichnen, liegt kein triftiger Grund vor[25]. Das Mittelalter hat ihn wohl richtiger verstanden, wenn es in ihm den Mann schätzte und ehrte, der zur Verherrlichung des Kreuzes Christi kunstreiche Verse geschrieben und der das Buch der Bücher ausgelegt hatte gleich der Väter einem, *qui de thesauro suo profert nova et vetera.*

Es hatte seinen guten Grund, daß Hraban sein großes enzyklopädisches Werk de rerum naturis dem Bischof Haimo (Hemmo) von Halberstadt widmete. Die beiden Männer waren, wenn nicht befreundet, so doch wenigstens so eng verbunden, wie man sich dies vorstellen mag bei annähernd Gleichaltrigen — über Haimos Lebensalter wie Herkunft fehlt jede sichere Nachricht — die an der gleichen Klosterschule unterrichtet wurden, im gleichen Kloster als Mönche lebten, in ihren persönlichen Neigungen und Interessen etwa gleichgerichtet waren und im Laufe ihres Lebens zu hohen Ämtern in der Kirche gelangten. Daß Haimo seinerzeit mit Hraban und Hatto in Tours bei Alkuin gewesen sei, wird in der Literatur ohne Begründung gelegentlich behauptet. Gegen Ende der dreißiger Jahre, man pflegt 839 zu nennen, ging Haimo aus uns unbekanntem Grunde nach Hersfeld; im Jahre 840 wurde er zum Bischof der Grenz- und Missionsdiözese Halberstadt erhoben (was zur Folge hatte, daß seit 847 sein Metropolit Hrabanus hieß); sein Tod fällt ins Jahr 853.

In der gelehrten Literatur, zumal der germanistischen, hat Haimo von Halberstadt bis in die jüngste Zeit als Verfasser exegetischer und homiletischer Werke eine nicht geringe Rolle gespielt; stammten sie alle von ihm, so hätte er einen großen Teil des Alten und Neuen Testamentes erklärt.

muß davor warnen, auf Anklänge oder die Übernahme ganzer Verse so viel Gewicht zu legen, wie es z. B. G. M. Dreves, Hymnologische Studien zu Venantius Fortunatus und Hrabanus Maurus getan hat.

[25] Der Ehrentitel geht vermutlich auf eine mißverstandene Bemerkung des Johannes Trithemius zurück, der in rein zeitlichem Sinne Hraban als 'inter doctores Germaniae fere primus' bezeichnet hatte; vgl. F. Brunhölzl, Fuldensia, in der Festschrift für Walter Schlesinger.

In Wahrheit beruht der schriftstellerische Ruhm des Halberstädter Bischofs auf der Kritiklosigkeit, ja wissenschaftlichen Leichtfertigkeit, durch die sich die nachmals vielbenützten Literaturkataloge des gelehrten Sponheimer Abtes Johannes Trithemius († 1516) auszeichnen. So gehört dem ehemaligen Mitbruder des Hrabanus von den exegetischen Werken, die unter seinem Namen gedruckt wurden, nicht eines. Die Kommentare zu den zwölf Kleinen Propheten, zu den Paulusbriefen und zur Apokalypse sind wahrscheinlich von Haimo von Auxerre verfaßt, die zu Jeremias, Ezechiel, Daniel, Joel, Amos und Abdias von einem unbekannten Gelehrten des neunten Jahrhunderts, die Kommentare zu den Psalmen und zu den Cantica des Alten Testaments von einem noch nicht mit Sicherheit ermittelten Autor des zwölften Jahrhunderts. Von einem andern Haimo, der ein älterer Zeitgenosse des Bischofs von Halberstadt gewesen ist und vor 812 schrieb, scheint der Liber de qualitate caelestis patriae ex sanctorum patrum opusculis excerptus zu stammen; der im zehnten oder elften Jahrhundert lebende Verfasser des ebenfalls unter dem Namen des Haimo von Halberstadt gehenden Traktats de corpore et sanguine Domini ist völlig unbekannt.

Auch ein historisches Werk, für Schulzwecke verfaßt, die Historiae sacrae epitome sive de christianarum rerum memoria, gehört nicht unserm Haimo, sondern dem gleichnamigen Gelehrten von Auxerre, von dem später zu sprechen sein wird.

Hrabans Nachfolger in der Leitung der Klosterschule war Candidus, der eigentlich Bruun hieß[26]. Von seiner Lebenszeit ist nur so viel bekannt, daß er drei Äbte in Fulda erlebte: Ratgar (802—817), Eigil (818—822) und Hrabanus Maurus (seit 822). Ratgar schickte ihn zu Einhard; daß er von diesem eine künstlerische Ausbildung empfangen habe, pflegt man aus der gelegentlichen Bemerkung des Candidus (Vita Eigili II, 17, 133) zu schließen, er habe in Fulda die unlängst erbaute Apsis der Michaeliskirche ausgemalt. Weitere Nachrichten fehlen; als Todesjahr wird 845 angegeben.

In die Literaturgeschichte ist Candidus als Biograph bzw. Hagiograph eingegangen. Sein Werk verdeutlicht, wie sich in Fulda eine eigene Tradition der Klostergeschichtschreibung in Verbindung mit Abtsviten bildete. Den Anfang hatte Eigil mit der Vita Sturmi gemacht. Daß Candidus auf Anregung Eigils eine *Vita Baugulfi*, also die Biographie von Sturmis Nachfolger, der von 780 bis 802 die Abtswürde in Fulda innehatte, verfaßt hat, erfahren wir von ihm selbst[27]; die Vita scheint sich nicht erhal-

[26] Vielleicht ein Beiname der Art, wie ihn Hraban von Alkuin erhielt.
[27] In der Einleitung der Vita Aeigili.

ten zu haben. Auf uns gekommen aber ist die zweite Arbeit des Bruun Candidus, nämlich die *Vita Aeigili.* Der Anstoß zur Abfassung der Biographie des Abtes Eigil war von Hraban ausgegangen. In dem Widmungsbrief an seinen Mitbruder Modestus (Recheo) berichtet Candidus von einem Gespräch mit Hraban, in dem er sich bei dem Abte darüber beklagt habe, daß er mit niemand über theologische Fragen sprechen könne. Hraban habe ihm den Rat gegeben, er solle sich durch Lektüre weiterbilden und dazu „etwas Nützliches" *(aliquid utilitatis)* schreiben; er selbst, Hraban, habe es seinerzeit auch so gehalten und so sei das Werk de laudibus sanctae crucis entstanden. Candidus nahm die Anregung seines Abtes auch in den Einzelheiten wörtlich auf; er bearbeitete die Biographie Eigils in doppelter Fassung, in Prosa und metrisch, und zwar so, daß die beiden Fassungen als Buch I und II zusammen e i n Werk bildeten. Das zweite Buch besteht aus 794 Hexametern und einem Vorspruch von zwölf katalektischen Asklepiadeen. Bei gleicher Anordnung des Stoffes ergänzen die beiden Fassungen einander in der Weise, daß die einzelnen Begebenheiten abwechselnd bald in der einen bald in der anderen Fassung ausführlicher berichtet werden. Candidus behandelt die Ereignisse vom Eintritt Eigils ins Kloster bis zu seinem Tode, wobei die Klostergeschichte gebührend Beachtung findet; besonderen Wert legte er darauf, die Verdienste, die sich Ludwig der Fromme um Fulda erworben hatte, deutlich hervorzuheben.

Bemerkenswert an der Vita ist, daß Eigil zwar als ein in jeder Hinsicht vorbildlicher Mönch und Abt gesehen, aber nicht, was sonst bei Lebensbeschreibungen von Bischöfen, Äbten oder Mönchen üblich ist, als Heiliger dargestellt wird. Die Vita soll das Gedächtnis eines trefflichen Mannes und dessen, was er vollbracht, lebendig halten, aber sie ist frei von eigentlich erbaulicher Tendenz. Auch die stilistischen Vorbilder finden sich, wenn auch in kirchlicher, so doch nicht in merklichem Umfang in hagiographischer Literatur; in den Versen sind es vor allem Vergil, Ovid und Sedulius, denen der Autor Wendungen und Formulierungen nachgebildet hat. Mit andern Worten: in der Vita Aeigili liegt eine echte B i o graphie vor, eines der frühesten Denkmäler dieser Gattung im Mittelalter, zugleich eines, das nicht wie Einhards Karlsleben nach dem Muster einer antiken Biographie abgefaßt ist. Ob freilich eine Verbindung, die von Candidus über seinen Fuldaer Vorgänger Eigil zu Bedas Historia abbatum Wiremuthensium und durch diese letztlich doch auf eine hagiographische Wurzel führen würde, angenommen werden darf, hängt davon ab, in welchem Maße eine Bindung durch das literarische Genos bestanden hat und inwieweit sich Candidus einer solchen bewußt war. Gewisse Zweifel scheinen schon deshalb angezeigt, weil Candidus als Vorbild für die Form der Doppelfassung nicht, was am nächsten gelegen wäre, ein

Heiligenleben dieser Art gewählt hat, sondern auf Hrabans Kreuzesdichtung verweist.

Bezüglich der theologischen Schriften, die man unserm Candidus zugeschrieben hat, besteht große Unsicherheit. Dicta (bzw. das Dictum de imagine Dei) und eine Briefabhandlung mußten dem Alcuinschüler Wizzo Candidus zugeschrieben werden. Ganz unsicher bleibt einstweilen, welchem der beiden Candidi, die zunächst, aber nicht allein in Betracht kommen, die Schrift *de passione Domini* gehört, die unter dem Namen des Bruun Candidus gedruckt steht. Zwar läßt sich für die Verfasserschaft des letzteren vorerst nur jenes Gespräch mit Hraban, durch welches das lebhafte Interesse des Bruun für theologische Gegenstände bezeugt wird, anführen; aber der Umstand, daß die Schrift sich auch dem Werk des Wizzo Candidus wohl einfügen würde, ist kein ausreichender Grund, sie diesem zuzuschreiben. Der Titel (dessen Formulierung an ein spätmittelalterliches Werk denken lassen könnte) bezeichnet eine erbauliche Auslegung der Leidensgeschichte Christi auf Grund der vier Evangelien (vermutlich anhand einer Evangelienharmonie), welche in die Form einer Homilie gekleidet ist. Die Quellen und damit auch der Grad der Selbständigkeit sind bisher nicht untersucht worden.

Ein Mann so recht nach dem Sinne Hrabans scheint R u d o l f v o n F u l d a gewesen zu sein. Er war nicht allein (wessen sich auch andere rühmen konnten) ein Schüler des berühmten Gelehrten; er blieb dem Lehrer von einst auch länger als irgendeiner, von dem wir Kunde haben, verbunden. Vermutlich ist er noch vor 800 geboren[28]; um die Zeit, da Hraban Abt wurde, ist er Subdiakon gewesen und hat wohl bald nach Hraban die Leitung der Schule übernommen. 827 erscheint er als Priester. Als Hraban Erzbischof von Mainz wurde, ist er ihm (847) für einige Zeit gefolgt. Den Rest seines Lebens verbrachte er wieder in Fulda, wo er am 8. März 865 starb.

Die Geschichtswissenschaft schätzt Rudolf als Fortsetzer der Fuldaer Annalen von 839 bis 863; seine eigentlich literarische Tätigkeit betrifft vornehmlich das Gebiet der H a g i o g r a p h i e.

Um 835 verfaßte er eine *Vita Leobae abbatissae Biscofesheimensis,* die Lebensbeschreibung jener vornehmen Angelsächsin, die ihrem Verwandten Bonifatius als Helferin in der Missionsarbeit aufs Festland gefolgt war, seit 735 Tauberbischofsheim und andere neugegründete Nonnenklöster geleitet hatte und in Fulda beigesetzt war. Hier besaß man noch Aufzeichnungen von Schülerinnen Liobas, auf Grund derer ein 831 verstorbener Fuldaer Geistlicher namens M a g o eine Vita zu schreiben ver-

[28] Sofern er mit dem für 812 bezeugten cancellarius in Fulda identisch ist.

sucht hatte, jedoch mit so geringem Geschick, daß Hraban schon bald darauf seinen Schüler mit der Neubearbeitung betraute. Rudolf sah seine Aufgabe anders als Eigil oder Candidus in ihren Abtsviten. Für ihn war Lioba bereits die Heilige. Er erzählt zunächst ausführlich ihre Jugend, ohne Zweifel bona fide, im weiteren Verlauf der Darstellung aber nehmen stereotype Wundergeschichten mehr und mehr überhand. Trotz der durchaus hagiographischen Auffassung und Darstellungsweise gelang dem Autor ein anschauliches und eindrucksvolles Bild der feingebildeten, gütigen Frau.

Wer in älteren Ausgaben unter dem Namen des Rudolf von Fulda eine *Vita Rabani* antrifft oder im wissenschaftlichen Schrifttum davon geschrieben findet, könnte meinen, er habe es mit einem Werke zu tun, in welchem die schon Tradition gewordenen Fuldaer Abtsviten in Verbindung mit der Klostergeschichte weitergeführt würden. Aber Rudolf selbst hat das Werk, das er in den vierziger Jahren, vor seiner zeitweisen Übersiedlung nach Mainz, verfaßte, *Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum* genannt und mit ihm nicht an Eigil oder Candidus angeknüpft, sondern sich bewußt in die hagiographische Tradition gestellt. Sein Anliegen, die Wundertaten der Heiligen, deren Reliquien man in Fulda besaß, dem Gedächtnis der Nachwelt zu bewahren, war in den zahlreichen Reliquienübertragungen zur Zeit Ludwigs des Frommen begründet; mitgespielt hat zweifellos die Beobachtung, daß andere Klöster (bezeichnenderweise fällt hier wieder der Name von Saint-Medard in Soissons) ihren Besitz an Reliquien geschickt für die Hebung des eigenen Ansehens auszunützen verstanden, und der Wunsch, es ihnen gleichzutun. So besteht das Werk zum größten Teil aus Translationsberichten und Wundergeschichten; verbunden werden sie allein dadurch, daß Rudolf sie an Kirchenbauten und Reliquienerwerbungen Hrabans anknüpft. Wegen dieser äußerlichen, von den zumeist recht ausführlich erzählten Berichten überwucherten Verbindung mit dem Leben des Abtes hat das Werk später zuweilen die Bezeichnung *Vita Rabani* erhalten. Den Abschluß bildet ein Verzeichnis der Schriften Hrabans bis zur Resignation 842; es ist unsere Hauptquelle für die Kenntnis der Echtheit und Chronologie[29] seiner Werke. Im übrigen liegt die Bedeutung der Miracula, die als literarische Leistung kaum den Durchschnitt übersteigen, vornehmlich in ihrem Quellenwert für die Kulturgeschichte.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß seit der Karolingerzeit die hagiographische Gattung der T r a n s l a t i o n e s in Mode kam. Zu ihnen gehört Rudolfs letztes Werk, die *Translatio sancti Alexandri*, in welcher die Übertragung der Gebeine des frühchristlichen Märtyrers Alexander in das niedersächsische Kloster Wildeshausen berichtet wird;

[29] Für diese mit größter Vorsicht zu benutzen.

sie wurde im Jahre 851 durch Waltbraht, einen Nachkommen Widukinds, vorgenommen. Das Wichtigste steht bereits in der Einleitung. Da erzählt Rudolf die Sage des Sachsenstammes, den er allerdings, die historischen Verhältnisse umkehrend, aus Britannien in das Gebiet von Elbe und Weser einwandern läßt; er erzählt von seinem Glauben und seinen Göttern und benützt dabei — ein überlieferungsgeschichtlich bedeutsames Faktum — als erster Schriftsteller seit der Antike die Germania des Tacitus, deren vermutlich einziges Exemplar zu den kostbarsten Schätzen der Fuldaer Bibliothek gehörte. Sodann werden unter Benützung von Einhards Vita Karoli die Kriege Karls des Großen gegen die Sachsen und deren Bekehrung zum Christentum berichtet; bevor Rudolf zur Erzählung der eigentlichen translatio gelangte, nahm ihm der Tod die Feder aus der Hand. Sein Schüler und Mitbruder M e g i n h a r d führte das Werk zu Ende.

Ungleich begabter und bedeutender als der trockene, etwas langweilige Rudolf ist unter den Schülern Hrabans einer gewesen, der von weither gekommen war, den berühmten Lehrer zu hören: W a l a h f r i d S t r a b o (oder Strabus, d. i. der Schieler, wie er sich selber zu nennen pflegte). Ein Schwabe, etwa 808 oder 809 geboren, Sohn kleiner Leute, hatte er seinen Unterricht im Kloster Reichenau empfangen zu einer Zeit, da dieses im Begriffe war, sich zu einem der ersten Zentren des kulturellen Lebens im Reich zu entwickeln. Die Mönche Tatto, Wetti und Grimald nennt Walahfrid als seine Lehrer. Bald nach 825 wurde er nach Fulda zu Hrabanus Maurus geschickt. Die Zeit des Aufenthaltes in Fulda ist, soviel wir aus den von Walahfrid selber stammenden Äußerungen entnehmen können, alles andere als eine glückliche gewesen, und auch zu einem wirklich engen Verhältnis zwischen ihm und dem gefeierten Lehrer Hraban scheint es nicht gekommen zu sein. Und so ist es ihm wohl kaum schwergefallen, als er auf Empfehlung des Erzkaplans Hilduin, Abtes von Saint-Denis, 829, also knapp zwanzig Jahre alt, an den Hof Ludwigs des Frommen geholt wurde, um dessen Sohn Karl, (den späteren Kaiser Karl den Kahlen), zu unterrichten. Hier am Hofe wird er wohl manchen der angesehensten und bedeutendsten Männer im Reiche gesehen haben; daß er weitreichende Verbindungen geknüpft hätte, darf nicht ohne weiteres gefolgert werden. Als 838 die Erziehung Karls abgeschlossen war, erhielt Walahfrid als Honorar des Kaisers die Abtswürde der Reichenau. Nach Ludwigs bald darauf erfolgtem Tod stellte sich Walahfrid — wie sein einstiger Lehrer Hraban — im Interesse der Einheit des Reiches auf die Seite Lothars; er mußte, als Ludwig der Deutsche Alemannien besetzte, seine Abtei verlassen und begab sich nach Speyer in den Schutz Lothars. Die Niederlage des Kaisers in der Schlacht von Fontenoy 841 erschwerte seine Lage; doch konnte Walahfrid schon im folgenden Jahre

– dank der Vermittlung seines einstigen Lehrers Grimald, der inzwischen Erzkaplan Ludwigs des Deutschen geworden war – wieder auf die Reichenau zurückkehren (842). Wenige Jahre später, auf einer im Auftrag Ludwigs des Deutschen unternommenen Gesandtschaftsreise zu Karl dem Kahlen, seinem ehemaligen Schüler, wurde Walahfrid, kaum vierzigjährig, an der Loire vom Tod ereilt; es war der 18. August 849.

Walahfrid ist eine liebenswürdige, sonnige Natur gewesen. Hochbegabt und gewandt, war er trotz seines kurzen Lebens ein tüchtiger Gelehrter und Schriftsteller. Aber mehr als dies: er war ein begnadeter Dichter, dessen Begabung sich früh entfaltete. Sein literarisches, vor allem sein poetisches Werk stellt ihn in die erste Reihe der Dichter des europäischen Mittelalters.

Der Theologe Walahfrid hat jahrhundertelang, bis auf die jüngste Zeit, als Verfasser der *Glossa* oder *Glossa ordinaria* gegolten, des meistgebrauchten Bibelwerkes im Mittelalter, das in Form von Interlinear- und Marginalglossen (oder vielmehr: Scholien), die vorwiegend aus wörtlichen Exzerpten aus der exegetischen Literatur bestanden, das ganze Alte und Neue Testament erklärte. Seitdem man weiß, daß dieses Werk in Wahrheit aus dem 12. Jahrhundert stammt, wird das Bild der gelehrten Leistung Walahfrids in weit geringerem Maße von seinen exegetischen Arbeiten bestimmt, deren Umfang im übrigen noch nicht ganz feststeht. Zum Teil handelt es sich um Bearbeitungen bereits vorliegender exegetischer Werke. So stellte Walahfrid von den umfangreichen Kommentaren seines Lehrers Hrabanus Maurus zum *Pentateuch* eine gekürzte Fassung her, die eine beachtliche Verbreitung gefunden und zuweilen den originalen Werken den Rang abgelaufen zu haben scheint. Auch der unter seinem Namen gehende Psalmenkommentar ist lediglich eine Verkürzung der Psalmenauslegungen Augustins und Cassiodors. Er verfaßte eine Auslegung des Lukas-Evangeliums und eine Homilie zu Matthäus 1, bis 1, 17, vielleicht auch zum 1. und 2. Johannesbrief. Über den Grad der Selbständigkeit läßt sich einstweilen noch nichts sagen. Ungeklärt und mit schwankenden Hypothesen beladen ist Walahfrids Anteil an althochdeutschen Glossen zur Bibel; ob mehr als die paar von ihm in den Pentateuch-Kommentar Hrabans eingetragenen Glossen für ihn in Anspruch genommen werden können, ist fraglich.

Wichtig und wertvoll ist ein liturgiegeschichtliches Werk: *de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum.* In 31 Kapiteln behandelt Walahfrid die Entstehung und Entwicklung kirchlicher Einrichtungen, Ämter und Gebräuche. Er spricht von Kirchen und Altären, über verschiedene Religionen, über die Richtungen beim Gebet, von Glocken und anderen kirchlichen Gegenständen und Geräten, von den deutschen Namen für „Kirche", über Plastiken und Bilder, über

die Weihe der Kirchen und Altäre, über das Opfer des Alten und Neuen Bundes, über Sakramente, den Meßritus, liturgische Gewänder und Geräte, Kirchengesang usw. Wenig konsequent in der Anordnung der Gegenstände, verfährt er im einzelnen trotz ausgiebiger Benützung älterer Literatur – einmal wird sogar Plautus (natürlich aus zweiter Hand) zitiert – doch recht selbständig. Es ist anzunehmen, daß Hrabans Institutio clericorum in manchem anregend gewirkt hat. Zuweilen verrät Walahfrid eine gewisse, uns ärmlich anmutende, für die Zeit aber doch beachtliche Kenntnis des Griechischen; sie beruht, wie fast immer in solchen Fällen, auf Glossaren. Das Werk hat, wiewohl nie sehr häufig, so doch immer wieder einmal bis ins späte Mittelalter Interesse gefunden.

Nur ein Teil der wissenschaftlichen Neigungen und Studien unseres Walahfrid ist bis in das Stadium der literarischen Gestaltung gediehen. Daß er sich für geschichtliche Dinge interessierte, ist der von ihm veranstalteten Neuausgabe von Einhards Vita Karoli zu entnehmen, die er in Kapitel gliederte, mit Kapitelüberschriften und mit einer Vorrede versah, in der er vor allem über die Person des Verfassers Auskunft gibt. Ebenso verfährt er mit der Vita Ludovici Pii des Trierer Chorbischofs Thegan[30]. Seine Beschäftigung mit der poetischen Theorie zeigt ein kurzer Traktat über Versmaße der quantitierenden Dichtung, und mittenhinein in seine Studierstube führt uns eine Sammelhandschrift vielfältigen Inhalts mit eigenhändigen Einträgen Walahfrids aus der Fuldaer und der Reichenauer Zeit.

All diese Zeugnisse gelehrter Tätigkeit vermögen indessen nicht aufzuwiegen, was Walahfrid als Dichter geschaffen hat. Als Hrabanus Maurus dem früh verstorbenen einstigen Schüler die Grabschrift dichtete, nannte er ihn *metrorum iure peritus*[31]. Das war keine Übertreibung. Unter den Dichtern der Karolingerzeit ist Walahfrid nicht nur einer der gewandtesten, er erscheint uns auch als der vielseitigste Metriker. In einem Lehrgedicht, dessen Nachwort sich an den Abt Isgerus von Murbach wendet, hat er die metrischen Grundformen dargelegt und mit selbstgewählten Beispielen versehen. Viele davon wandte er in seinen vermischten Gedichten an, unter denen sich neben den wie üblich am häufigsten gebrauchten Hexametern und Distichen mehrfach sapphische Strophen, Adonier, Glykoneen, phaläkische Hendekasyllabi, anakreontische Verse, daktylische Tetrameter (catalectici in syllabam) und trochäische Septenare finden. Rhythmische Formen fehlen durchaus, wie denn Walahfrid überhaupt, zumindest in der Dichtung, das Volkstümliche nicht gesucht, ja gemieden hat. Seine Kenntnis der antiken Literatur dürfte in etwa dem

[30] Über diese siehe unten S. 394.
[31] Hrab. carm. LXXXVIII, 7 p. 239 Dümmler.

Kanon in der Schullektüre entsprechen; ob er von dem seltenen Lukrez mehr als Auszüge gekannt hat, muß einstweilen unentschieden bleiben. Seine bevorzugten Muster jedenfalls sind Vergil und Ovid. Daß er den frühchristlichen Dichtern bis herab zu Venantius Fortunatus, für die lyrischen Verse namentlich Prudentius und den Metra des Boethius manches verdankt, ist weniger auffällig als die äußerst diskrete Art seiner Imitation. Die Reminiszenzen fliegen ihm gleichsam zu, aber nur selten übernimmt er vorgeformte Versteile oder Wendungen unverändert.

Die wohl annähernd vollständig erhaltenen Gedichte reichen bis in Walahfrids sechzehntes Lebensjahr zurück. Eine Sammlung, welche die Mehrzahl der kleineren carmina enthielt, ist, wenn nicht von ihm selbst, so doch bald nach seinem Tod angelegt worden[32]. Die ältesten Stücke sind reine Schuldichtung: Briefgedichte an hohe Geistliche, im Auftrag und *in persona*, d. h. unter dem Namen des Lehrers verfaßt.

Walahfrid zählte kaum achtzehn Jahre, als ihn ein älterer Mitbruder namens Adalgis zu dem ersten größeren Werk[33] ermunterte, der *Visio Wettini*. Wetti, einer von Walahfrids Lehrern[34], war 824 gestorben. In der Nacht vor seinem Tod hatte er das unheimliche Erlebnis einer Jenseitsvision gehabt. Er sah Dämonen in der Gestalt von Mönchen, augenlos die teuflischen Gesichter, auf sich eindringen, bis ein Engel sie verjagte; und dann erlebte er, vom Engel geführt, die andere Welt: er schaute die Qualen der Verdammten, die mannigfache Pein der Seelen, die geläutert wurden, und den Ort der Seligen. Immer wieder traf er auf Bekannte — im Purgatorium unter anderem auf Karl den Großen — und manche redeten mit ihm. Zuletzt empfing er eingehende Ermahnungen für seine Mitbrüder, verschiedene Sünden zu meiden, für sich selbst aber die Verheißung, daß auch er in Kürze sich bei den Seligen im Jenseits befinden werde. Die Bilder im einzelnen sind zum größten Teil traditionell, der Einfluß von Gregors Dialogi — man hatte Wetti in der Pause vor der eigentlichen Jenseitswanderung daraus vorgelesen — unverkennbar, wenngleich über den Erlebnischarakter im Ganzen kein Zweifel bestehen kann. Wettis Bericht über seine Vision wurde von den Mitbrüdern, die bei ihm gewacht hatten, auf Wachstäfelchen mitgeschrieben, so gut es ging. Einer der Zeugen, H e i t o — der frühere Abt der Reichenau und Bischof von Basel, der seit 822 wieder als einfacher Mönch im Kloster lebte — verfaßte auf Grund jener Niederschriften eine *Visio Wettini*, und

[32] Darauf deutet die Überschrift in St. Gallen 869 (saec. IX) p. 202 hin: *Versus Strabi Walahfridi quos post annum aetatis XV edidit de rebus diversis.*

[33] *In hoc primitivo opere* sagt W. im Widmungsbrief (p. 303,14 Dümmler), *primum componere carmen* disposui v. 11 sq.

[34] Von ihm stammt eine Vita s. Galli, siehe unten S. 358; das dazugehörige Widmungsgedicht Poetae II 476 (III).

dieser kunstlose, oft ungeschickt formulierte Prosabericht bildete die Grundlage für die poetische Fassung des Walahfrid, die somit in die Reihe jener formalen Bearbeitungen gehört, welche der gesteigerte ästhetische Anspruch der Karolingerzeit zumal in der hagiographischen Literatur vielfach gefordert hat. Es ist bezeichnend für den künstlerischen Sinn des jugendlichen Dichters, daß er die Notwendigkeit, sich inhaltlich streng an die Vorlage zu halten, als Hemmnis empfand[35]. Er hat in der Tat nicht viel geändert: er nennt die Personen, denen Wetti begegnet war, mit Namen (sie waren von Heito zumeist unterdrückt worden), verbirgt diese aber in Akrostichen; ferner fügt er gelegentlich eine kurze Partie reflektierenden Inhalts ein, wodurch ein retardierendes Moment erzielt wird; auf der anderen Seite dient die Vermehrung der direkten Reden dazu, die ohnedies — mit Ausnahme der endlosen Ermahnungen am Schluß — überaus fesselnde Darstellung noch mehr zu beleben. Dem eigentlichen Gedicht geht ein in etwas gekünstelter Prosa abgefaßter Widmungsbrief an Grimald voraus, ferner eine Einleitung mit einer kurzen Schilderung der Lage der Reichenau und einem Überblick über die Geschichte des Klosters; den Abschluß des Ganzen bildet ein knapper Epilog in Distichen. Im übrigen ist es Walahfrid gelungen, durch leichte Verschiebungen, welche die Ausführlichkeit oder Kürzung der Beschreibungen betreffen, bei sparsamer Anwendung poetischer Kunstmittel ein Werk zu schaffen, das trotz mancher, der Jugend des Verfassers zuzuschreibender Unebenheit im Ausdruck die Vorlage in jeder Hinsicht weit überragt. Als erste poetisch gestaltete Schau einer Jenseitswanderung im abendländischen Mittelalter ist die Visio Wettini des Walahfrid Strabo ein früher Vorläufer der Divina commedia Dantes. Eine Reihe von Handschriften, darunter auch glossierte, bis herab ins 15. Jahrhundert bezeugt die nachhaltige Wirkung, die das Gedicht ausgeübt hat.

Nach Inhalt und Form stehen der Visio Wettini zwei hexametrische Heiligenleben nahe, die wohl beide noch in die erste Reichenauer Periode gehören, vor Walahfrids Aufenthalt in Fulda. Eine zumal im griechischen Osten beliebte Heiligengestalt behandelt die Verslegende *de vita et fine Mammae monachi*[36]. Der Kappadokier Mammas (Mamas, Mammes), der

[35] *Arbitror autem, quod si per campos darentur vagandi induciae, quivissem fortasse ramusculos aliquos decerpere, quibus mea rusticitas aliquantisper tegeretur* schreibt er im Widmungsbrief (p. 302,14 ff Dümmler).

[36] Man nimmt gewöhnlich an, die Vita Mammae sei v o r der Visio Wettini gedichtet, weil in dem auf 825 angesetzten Florilegium des Mico von St. Riquier ein Vers aus jener (IV 16) zitiert wird (Manitius I 302 Anm. 4, neuerdings fixiert von K. Langosch im Verf.-Lexikon IV [1953] 753). Aber Micos Florileg gehört nach neueren Untersuchungen sehr wahrscheinlich erst in die vierziger Jahre, so daß einem späteren Ansatz der Vita Mammae nichts im Wege steht, und die mehrfache Bezeichnung der Visio Wettini als erster größerer Arbeit nicht gewaltsam umgedeutet zu werden braucht.

im Osten vor allem als Viehpatron verehrt wurde, soll in der Zeit der Christenverfolgungen mit fünfzehn Jahren in die Einsamkeit gegangen sein und im Walde gehaust haben; die Legende läßt ihn eine Kirche bauen und den Tieren des Waldes predigen, wobei es unter anderem zu der hübschen Szene kommt, daß die zu seiner Ergreifung ausgesandten Häscher aus Angst vor den zum Anhören der Predigt des Eremiten sich versammelnden wilden Tieren unverrichteter Dinge wieder abziehen müssen; aber als Mammes sich später freiwillig in seine Vaterstadt Caesarea begibt, wird er erkannt, vor den Richter geführt und eingekerkert, verschiedene Foltern übersteht er ohne Schaden, und schließlich wird er vom Pöbel gesteinigt. Die ursprünglich griechisch abgefaßte Legende war, man weiß nicht seit wann, im Abendland in mehreren lateinischen Übersetzungen bekannt; Walahfrid hat zwei Fassungen mit beachtlichem Geschick und feinem Gespür für das Poetische ineinander verwoben. Seine trotz des „gelehrten", antikisierenden Versmaßes frisch und natürlich, wenn auch nicht ganz ohne Längen erzählte Verslegende (730 Hexameter) ist ein anziehendes Zeugnis seiner Kunst. Der eigentlichen Vita gehen zwei kurze Einleitungsgedichte in lyrischen Maßen vorauf: im ersten (Asklepiadeen) stellt Walahfrid nach dem Vorbild des Hieronymus, dem Aldhelm, Gregor von Tours und andere gefolgt waren, die wahren Geschichten der Heiligen den Fabeln der Alten gegenüber und reiht damit das Werk in die hagiographische Tradition der lateinischen Welt ein; das zweite Gedicht (Hendekasyllabi) bildet als Gebet um göttlichen Beistand gleichsam das hagiographische Pendant zu der vornehmlich in der epischen Dichtung seit alters üblichen Anrufung der Muse. Daß die Legende selbst mit einer Beschreibung der Heimat des Mammas, Caesarea, beginnt, darf wohl als ein charakteristisches Element der hagiographisch-epischen Technik Walahfrids angesehen werden auch dann, wenn die Vorlage eine derartige Beschreibung des Schauplatzes nahegelegt hat[37].

Ereignisse aus der jüngsten Vergangenheit behandeln die *versus Strabi de beati Blaithmaic vita et fine.* Das von dem älteren Columba gegründete Kloster Iona (Hy) an der Westküste Schottlands war seit dem ausgehenden 8. Jahrhundert wiederholt von Wikingern geplündert und schließlich 814 von den Mönchen aufgegeben worden. Der Ire Blaithmac versuchte es wieder zu besiedeln, wurde aber bei einem neuerlichen Überfall — man vermutet, im Jahre 825 — mit seinen Mönchen erschlagen. Wahrscheinlich haben irische Wandermönche die gewiß aufsehenerregende Kunde von jenen Ereignissen aufs Festland gebracht. Daß dies bereits in Form einer regelrechten Vita et passio geschehen sei, ist mindestens zweifelhaft; irgendwelche Aufzeichnungen mögen Walahfrid immerhin zu

[37] Vgl. die Visio Wettini und die Vita Blaithmac.

Gesicht gekommen sein. Die Auffassung ist durchaus hagiographisch: Blaithmac strebt von aller Anfang an nach Vollkommenheit und dem Martyrium. In der sehr gewandten, an Vergil und frühchristlicher Epik orientierten Darstellung wird der technische Fortschritt, den der Dichter seit der visio Wettini gemacht hat, deutlich erkennbar.

Das merkwürdigste von den größeren Gedichten Walahfrids entstand am Hof zu Aachen, „im sechzehnten Jahre der Regierung des Kaisers Ludwig", also 829, die *versus de imagine Tetrici.* Von den insgesamt 268 Hexametern ist die erste Hälfte ein Zwiegespräch zwischen Strabus, dem Dichter, und der Scintilla, seinem Genie, über ein Reiterstandbild Theoderichs des Großen, welches das Mittelstück einer Brunnengruppe in der Pfalz zu Aachen bildete; die Bronzeplastik war vergoldet, der Gotenkönig trug in der Rechten die Lanze, am linken Arm den Schild. Karl hatte seinerzeit (801) das Standbild aus Ravenna nach Aachen bringen lassen. In der Umgebung Ludwigs des Frommen kam es darüber zum Streit, weil man in Theoderich den Arianer und Verfolger der Kirche sah: hatte doch kein Geringerer als Gregor der Große berichtet, wie jener in die Hölle gestürzt worden war. Walahfrid, auf seiten derer stehend, welche das Denkmal des ketzerischen Gotenkönigs für ganz unleidlich hielten, befindet sich in dem Gedicht zusammen mit der Scintilla vor der Brunnengruppe. Der Eklogenform des ersten Teils entsprechend, beginnt das Gedicht mit bukolischer Einstimmung: es ist Frühling, zu neuem Leben erwacht die Natur — doch abwehrend erwidert Scintilla, es sei nicht der rechte Ort zu dichten. Man wendet sich dem Bildwerk zu, und dieses wird nunmehr, ohne daß es zu einer eigentlichen Beschreibung käme, als Ganzes und in den Einzelheiten wie ein Bibeltext allegorisch gedeutet, und zwar so, daß lauter für Tetricus, das Scheusal — die verballhornte Namensform ist natürlich mit Absicht gewählt, in Anlehnung an *taeter* — negative Eigenschaften und Verhaltensweisen herauskommen. Nach so vielem Dunklen verlangt Strabus Erfreulicheres zu hören, worauf Scintilla das Lob des Kaisers anstimmt, der durch Frömmigkeit das goldene Zeitalter herbeigeführt habe, von dem die alten Dichter gesungen hätten, des Kaisers, der gleich Moses sein Volk in das Land geführt, wo Milch und Honig fließen, der herrliche Bauten errichtet habe, Tempel des Herrn; der im Park der Kaiserpfalz wilde Tiere halte und so fort. Längst hat der Dialog aufgehört, Scintilla (oder vielmehr der Dichter) redet allein, da tritt an die Stelle der *imago Tetrici* vor das Auge des Dichters das lebendige Bild des in festlichem Zug einherschreitenden Kaisers. Es geleitet ihn der ganze Hofstaat: voran die Söhne Lothar, Ludwig, Pippin und Karl mit der Kaiserin Judith, dann Hilduin, der Erzkaplan, Einhard, der große Kleine, Grimalt, der Magister, und schließlich irgendwo im Gefolge der Dichter selbst. Mit einer Sphragis nach antikem Muster, in der sich

Strabo, der sich lieber Strabus nannte, als Autor bekennt, schließt das Werk.

Auch das ist Walahfrid: arglos und offen, voll ehrfürchtiger Bewunderung gibt er sich den Eindrücken hin, welche der Hof auf ihn, den blutjungen Mönch, ausüben mußte, der außer der stillen Reichenau und dem für ihn so düsteren, traurigen Fulda nichts gesehen hatte. Und so ist gewiß der überschwengliche Panegyrikus ganz ehrlich gemeint. Wir treffen Ähnliches sonst nur unter Karl dem Großen an: bei Angilbert und vor allem im sogenannten Karolus Magnus et Leo papa; indessen hat Walahfrid, wenn er die fraglichen Gedichte gelesen haben sollte, was immerhin möglich ist, keines von ihnen als formales Muster benützt. Im übrigen enthalten die Versus de imagine Tetrici manche Anspielungen, die wir nicht mehr verstehen; daß er sich nicht so leicht und elegant wie sonst, mitunter sogar etwas verschroben ausgedrückt, wird man dem Bestreben zuzuschreiben haben, seine Sache in diesem Falle besonders gut zu machen.

Als Abt der Reichenau, wohl in den Jahren nach dem Exil, dichtete Walahfrid sein bekanntestes Werk, den *liber de cultura hortorum*[38]. Dem Gegenstande nach der didaktischen Poesie zugehörig, sind die 444 Hexameter über den Gartenbau doch alles andere als ein trockenes Lehrgedicht. Daß Walahfrid seine Kenntnis nicht bloß aus Büchern schöpfte, wie das in jener Zeit üblich war, sondern ebensosehr der eigenen Erfahrung im Gartenbau verdankte, sagt er ausdrücklich in den einleitenden Versen, in denen er das stille, behutsam sorgliche Tun des Gärtners als eine besondere Weise der *vita tranquilla* rühmt; auch später beruft er sich mehrfach auf die eigene Erfahrung. In den folgenden zwei Abschnitten werden zunächst die vorbereitenden Arbeiten bis zur Aussaat und zum Setzen der Stecklinge beschrieben, sodann die Pflege des Gartens in der Zeit des Wachstums geschildert. Den Hauptinhalt bildet die Behandlung von 23 Pflanzen, die alle auch als Heilkräuter Verwendung fanden. Die einzelnen Kapitel sind nach dem gleichen Schema aufgebaut: zuerst wird die Pflanze beschrieben, wobei zuweilen von ihren mythologischen Beziehungen, gelegentlich wie bei der Rose, auch von ihrem christlichen Symbolgehalt die Rede ist; sodann werden die Heilwirkungen und die medizinische Verwendung des Krautes behandelt. Am Ende des Ganzen, in einer nachgefügten *commendatio opusculi*, widmet der Dichter sein Werk dem Abte Grimald von Weißenburg und Sankt Gallen. Und sollte einer über all dem Belehrenden gar das Poetische nicht mehr wahrgenommen haben, so tritt es ihm nunmehr noch einmal vor Augen, die Stimmung des Eingangs erneuernd in der Vorstellung, wie der alte Lehrer des Dichters, unterm

[38] Der vielfach gebrauchte Titel *Hortulus* findet sich erst seit Vadians editio princeps (Wien 1510).

Schatten eines Apfelbaumes sitzend, das Buch vom Gartenbau liest, dieweil vor ihm Knaben aus der Klosterschule im muntern Spiel Pfirsiche auflesen, große Früchte bergend in den kleinen Händen.

Wesentliche Anregungen für die Abfassung des liber de cultura hortorum dürfte Walahfrid von dem römischen Agrarschriftsteller Columella, einem Zeitgenossen und weiteren Landsmann des Philosophen Seneca, empfangen haben, der dem die cultura hortorum behandelnden zehnten Buch seines umfangreichen Werkes über die Landwirtschaft die Form des Lehrgedichtes gegeben hatte, als Ergänzung gleichsam zu den Georgica Vergils, die den Gartenbau nicht mehr behandelten. Walahfrid mag das seltene Werk des Columella in Fulda kennengelernt haben; direkt benützt hat er es offenbar nicht. Die Beschreibung der Pflanzen, die bis auf einige wenige im Capitulare de villis Karls des Großen genannt werden, erfolgt — und das ist sehr beachtlich in einer Zeit, die ihre Welt aus Büchern kennenzulernen pflegt — „nach der Natur"; die Angaben über ihre medizinische Verwendung und Wirksamkeit dürften zum Teil ebenfalls auf der praktischen Kenntnis Walahfrids beruhen, zum Teil auf literarische Quellen zurückgehen; als solche hat man neben dem medizinischen Lehrgedicht des Serenus[39] die sogenannte Medicina Plinii, den Herbarius des Pseudo-Apuleius und die Dynamidia, ein ziemlich obskures Kräuterbuch des 5.–6. Jahrhunderts, namhaft gemacht[40]. Sprache und Stil sind vorwiegend an Vergil und Ovid orientiert; in der überaus dezenten Art der Imitation offenbart sich die Meisterschaft des Dichters.

Trotz aller Vorzüge blieb die Verbreitung des Werkes im Mittelalter ziemlich dünn, und direkte Benützung ist bisher nur im Herbarius des sogenannten Macer (Odo von Meung) im 11. Jahrhundert beobachtet worden. Erst die Humanisten wußten den für ein Lehrgedicht ungewöhnlichen poetischen Reiz der Dichtung zu schätzen, und seither erfreut sie sich des größten Ansehens in der gelehrten Welt.

Will man ein Bild der inneren Entwicklung Walahfrids gewinnen und das poetische Werk eines der bedeutendsten Dichter des frühen Mittelalters besser verstehen als bisher, so wird man vor allem eine wenigstens relative Chronologie der kleinen Gedichte vermischten Inhalts oder, wo auch diese nicht erreicht werden kann, die Zuordnung der einzelnen Stücke zu bestimmten Lebensabschnitten anstreben müssen. Vorerst dürfte eine nach sachlichen und formalen Gesichtspunkten angeordnete Übersicht den Vorzug verdienen.

[39] In Reichenau besaß man eine vermutlich direkte Kopie jenes Exemplars des Serenus, das ein gewisser Jacobus Karl dem Großen gewidmet hatte; es ist der wichtigste Textzeuge (heute Zürich, Zentralbibl. C 78).

[40] Das ist wohl etwas zuviel des Guten; die Angaben in den genannten Schriften decken sich großenteils, vor allem der Dynamidia bedürfte es kaum mehr.

Es ist wohl kein Zufall, daß die übliche Gebrauchsdichtung der Epitaphien, der Inschriften und Aufschriften für Gebäude, Kirchen und Altäre, für Gegenstände verschiedener Art einen relativ geringen Raum unter den kleinen Gedichten einnimmt. Man darf, das ist hier mehrfach betont worden, die Bedeutung des Zierats der Alltagspoesie für das kulturelle Niveau gewiß nicht unterschätzen. Aber was in Zeiten kultureller Armut und Sterilität höchster Ausdruck des Formwillens sein mag, war in den Tagen Walahfrids doch fast schon zu einer Selbstverständlichkeit, allenfalls noch zum Gradmesser der Kunstfertigkeit des einzelnen geworden; der D i c h t e r stand darüber. Es kommt dazu, daß Walahfrid, soviel wir sehen können, nicht mehr Zugeständnisse an die Konvention gemacht zu haben scheint, als die Kunst als solche erforderte. So stehen denn auch unter den kleinen Gedichten die persönlich gehaltenen eindeutig im Vordergrund. Man wird von einer lyrischen Grundstimmung seines Dichtens sprechen dürfen.

Wie stark und ursprünglich diese war, offenbart eines der frühesten datierbaren Gedichte, die nicht im Auftrag der Lehrer geschrieben waren, das berühmte, sehnsuchtsvolle Lied des jungen Mönches aus der ersten Zeit des Aufenthaltes in Fulda, ein *metrum sapphicum,* wie es die einzige Handschrift schlicht benennt:

Musa, nostrum plange, soror, dolorem,
pande de nostro miserum recessum
heu solo, quem continuo pudenda
pressit egestas.

Heimweh erfüllt den Dichter an der Stätte, die er aufgesucht, um seinen Bildungsdurst zu stillen. Er friert, äußerlich und — hier erscheint zum erstenmal das Motiv der Einsamkeit — im Innern; denn man gibt ihm wohl die Nahrung, aber die Herzen bleiben kalt, kein Lehrer nimmt sich liebevoll des Fremdlings an, der in Wehmut Grimalds gedenkt, des Reichenauer Lehrers, der gleich ihm selbst das heimatliche Kloster verlassen hatte, um Hofkaplan Ludwigs des Deutschen zu werden[41].

Schier noch ein Kind, bricht Walahfrid in Tränen aus, und dann strömt all das Leid des jungen Herzens hinein in den sehnsuchtsvollen Lobgesang auf die „Mutter" in der Ferne, die *insula felix* — immer wieder klingen so die Strophen aus in diesem zweiten Teil —, die *Augia felix,* der er die Fülle himmlischen Segens wünscht. Für sich selbst aber fleht der Dichter um glückliche Heimkehr, und er schließt, als habe er einen Hymnus gesungen, mit einer Doxologie. Man vergißt schier ob der Unmittelbarkeit und zugleich der Ausgewogenheit des Inhalts und der Form, daß

[41] So muß man wohl die Stelle verstehen; die Beziehung des *pater* (Str. 8) auf Hraban, wie Dümmler meinte, führt zu Schwierigkeiten.

dieses Gedicht auch Einblick gewährt in das innere Leben Fuldas zur Zeit des Hrabanus Maurus: die merkwürdig unpersönliche, menschlich kühle Atmosphäre, die empfindsamen Gemütern wie Walahfrid den Atem beklemmte.

Walahfrid hat seine Empfindungen kein zweitesmal mit gleichem Ungestüm geäußert, so oft er auch „persönlich" gedichtet hat, so sehr das Persönliche zum bestimmenden Element seines Dichtens geworden ist. Die Form, in der er sich bevorzugt aussprach, war das B r i e f g e d i c h t, das sich in der Karolingerzeit wie vielfach in Zeiten hoher literarischer Kultur großer Beliebtheit erfreute. Mehr als die Hälfte seines dichterischen Werkes gehört zu dieser Gattung, und es kann wohl ohne Übertreibung festgestellt werden, daß sie von Walahfrid zu ihrem ersten Höhepunkt im Mittelalter geführt wurde. Es handelt sich durchweg um echte Briefe in poetischer Form an Zeitgenossen; unter den Adressaten trifft man einfache Mönche ebenso wie Äbte und Bischöfe, Angehörige des kaiserlichen Hauses und andere hochgestellte Laien. Die Gegenstände sind zumeist alltäglich, im Ton aber erkennt man immer wieder die menschliche Wärme und Offenheit des Dichters. Recht aufschlußreich sind die Briefgedichte an solche Persönlichkeiten, die wir auch als Schriftsteller oder Dichter kennen. Einige Versepisteln an Hraban[42] gelten bezeichnenderweise nur dem geistlichen Oberen. Aber schon unter den frühesten Gedichten findet sich ein im Auftrag und Namen von Walahfrids Lehrer Tatto an den Trierer Chorbischof Thegan, den nachmaligen Autor einer Biographie Ludwigs des Frommen, gerichteter Brief[43] mit der Bitte um eine Antwort in Versen. Dasselbe Motiv, der Versuch, eine poetische Korrespondenz einzuleiten, tritt in den selbständigen Briefgedichten aus der Zeit am Hof immer wieder auf: in einem carmen an Modoin von Autun, den Dichter der Ecloga[44], in dem Brief an Erzbischof Agobard von Lyon[45], dem er vor Jahren die Visio Wettini geschickt hatte und nun auch den Diakon Florus[46] als die „Blüte" *(flos)* der Lyonneser Kirche rühmt — offensichtlich ebenfalls in der Hoffnung, von diesem Gedichte zu erhalten —, ferner in einem Briefgedicht an Prudentius, den späteren Bischof von Troyes[47], der damals noch Hofkaplan Ludwigs des Frommen war. Ob einer der also Angegangenen dem Verlangen des jungen Dichters nach einem literarischen Gegenüber entgegenkam, ist ganz ungewiß. Das Fehlen jeglicher Hinweise, vor allem aber der Umstand, daß sich Walahfrid, soweit wir

[42] carm. IX, I–III.
[43] carm. V, II p. 351 Dümmler.
[44] carm. VI p. 355 Dümmler.
[45] carm. VIII p. 356 Dümmler. Über Agobard unten S. 415 ff.
[46] Über Florus unten S. 427 ff.
[47] carm. LXI p. 403 Dümmler

sehen, kein zweitesmal an einen der Genannten gewandt hat, scheinen eher auf ein negatives Ergebnis seiner Bemühungen zu deuten. In der Tat waren die Zeitumstände nicht danach angetan, poetische Korrespondenz zu fördern. *Nunc doctor miles, praesul bellator habetur* klagt Walahfrid einmal[48], und es mag wohl sein, daß er sich zuweilen recht einsam fühlte mit seiner Dichtung.

Auch am Hofe selbst gestalteten sich, den Gedichten nach zu urteilen, die Verhältnisse offenbar nicht so, wie es sich der junge Mönch, dem schon in Fulda nicht wohl gewesen war, erträumt haben mochte. Wenn der Kaiser selbst oder die Söhne, denen Walahfrid in gebundener Rede seine Huldigung erwies, für die Verse des kleinen Hauslehrers vermutlich nicht mehr Achtung hatten als für einen Fisch, den ihnen einer in die Küche lieferte, so war solches ja wohl zu ertragen. Aber daß auch die Kaiserin Judith, die so schön war und züchtig und fromm, deren Klugheit und Bildung man auf und ab im Lande rühmte — für Walahfrid das Idealbild edler Weiblichkeit, das er scheu und doch fast schwärmerisch verehrte: daß auch sie den Lehrer ihres Sohnes und sein Dichten kaum beachtete, das war von den Enttäuschungen vielleicht die bitterste. Und so hat er — es wird in der ersten Zeit des Aufenthalts am Hof gewesen sein — in einem Gedicht an Judith[49], wohlverhüllt in Worte des Dankes und Segenswünsche, sich darüber beklagt, daß die Kaiserin gar keinen Auftrag für ihn habe und er sie nicht einmal sehen dürfe:

nullis iussio memet
vestra ligat causis, ni quod adesse datur.
Non faciem video, non haurio verba, sed inter
spem dubito atque metum, displiceam an placeam.

Das schreibt kein Mönch. So mußte — und so durfte — der Dichter reden. Noch einmal hat er es gewagt, der Kaiserin wie ein ehrerbietiger Vertrauter zu nahen: damals, als er meinte, sie müsse Angst empfinden um ihren kaiserlichen Gemahl. Da erzählt er ihr einen Traum[50], in welchem ihm ein Buch mit einer Darstellung der Zeitgeschichte zu lesen gegeben wird, worin Ludwig der Fromme als *Equitatius* erscheint und die Entwicklung einen für den Kaiser günstigen Verlauf nimmt.

Alle persönlichen Gedichte und sonstigen Anzeichen zusammennehmend, wird man an der Annahme nicht vorübergehen können, daß Walahfrid sich am Hofe doch recht einsam gefühlt hat. Die ihn verstanden und die er schätzte und verehrte, waren alt geworden, alt wie Grimald, der Lehrer, wie Hilduin von Saint Denis, oder sie waren doch

[48] In dem oben erwähnten Brief an Modoin, carm. VI 33.
[49] carm. XXVI p. 382 Dümmler.
[50] carm. XXIV p. 379 Dümmler.

von anderer Art als er gehofft, wie der Lugdunenser Florus; der Freund der Jugend aber, Gottschalk, hatte sich, der Unruhe seines Herzens folgend, von ihm getrennt. Doch Walahfrid war nicht geschaffen für die Einsamkeit, er suchte die Menschen und das Gespräch mit ihnen. Kein Dichter der Karolingerzeit hat so oft wie er in seinen Versen den Wunsch ausgedrückt, daß er den Angesprochenen sehen, daß er mit ihm reden wolle. Keiner hat aber auch so viel von seinem Ich hineingelegt in den poetischen Brief mit seinem scheinbar so unbedeutenden Inhalt und den sich wiederholenden Gedanken wie Walahfrid, der den anderen suchte in seinen Gedichten und im andern wiederum den Dichter.

Auf solchem Hintergrund erscheint das Buch über den Gartenbau wie der warme Glanz herbstlicher Sonne über einem in stiller Entsagung früh gereiften Leben:

Plurima tranquillae cum sint insignia vitae . . .

Das Miterleben der politischen Wirrungen seit den letzten Jahren Ludwigs des Frommen, die Vertreibung aus der geliebten Reichenau und andere bittere Erfahrungen sind an dem empfindsamen Gemüt des Dichters gewiß nicht spurlos vorübergegangen. So gehören die unbeschwert heiteren Gedichte wie ein paar Scherzrätsel oder die schwankhafte Geschichte von dem nächtlichen Mißgeschick eines Pollachar Genannten[51] wohl ebenso in die früheren Jahre wie etliche Bittgedichte an Hraban, in denen er, um einen Diener bittend, noch scherzen konnte: „Für zweie ist's zu eng; hätten wir noch einen, wäre Platz genug[52].

Zu erwähnen sind noch einige Gedichte geistlichen Inhalts, Versifizierungen biblischer Texte wie des Canticum trium puerorum (Dan. 3, 61 ff.) oder des Pater noster, ein carmen über das erste Maccabäerbuch in katalektischen daktylischen Tetrametern, ferner etliche Hymnen: für Weihnachten, auf den heiligen Gallus und andere Heilige, besonders über die Thebäische Legion (de Agaunensibus martyribus), letzterer mehr in der Art einer hagiographischen Ballade nach dem Vorbild des Prudentius im Peristephanon das legendäre Geschehen schildernd.

Gedichte dieser Art lassen sich kaum mit einiger Sicherheit einem bestimmten Abschnitt im Leben des Dichters zuordnen. Möglicherweise hängt der Gallushymnus mit einer hagiographischen Arbeit Walahfrids zusammen: Abt Gozbert nämlich von Sankt Gallen (816 bis 837) hatte ihn um Abfassung der Viten der Klosterpatrone Gallus und Othmar gebeten. Das war offensichtlich ein Zeichen für das Ansehen,

[51] carm. XIX *De quodam somnio ad Erluinum.*
[52] carm. IX I.II.III, bes. IX III.

dessen sich Walahfrid als Schriftsteller erfreute. In beiden Fällen handelt es sich um die Bearbeitung älterer Viten, deren Form den Anforderungen nicht mehr genügte. Die *Vita sancti Galli* beruht auf der zwischen 816 und 824 entstandenen Gallusvita des Wetti[53], ergänzt durch Zusätze aus der älteren anonymen Vita; mit der Verteilung des Stoffes auf zwei Bücher, von denen das erste das Leben des Heiligen, das zweite die Wunder an seinem Grabe behandelt, folgt der Autor dem schon bei Fortunatus beobachteten Schema. Als Einleitung hat Walahfrid eine Beschreibung des Schauplatzes, Alemanniens, und, da Gallus Ire war, ein Kapitel de situ Hiberniae vorangestellt, wobei er Solinus und Orosius benützte.

Etwas anders stellte sich die Aufgabe bei der *Vita sancti Othmari.* Der Alemanne Othmar hatte 719 oder 720 die am Grabe des Gallus entstandene Mönchssiedlung zu einem regulären Kloster nach der Regula sancti Benedicti umgestaltet; unter Anschuldigung des Ehebruchs, in Wahrheit wegen seines Kampfes um die Unabhängigkeit des Klosters von den Gaugrafen war er zunächst in Bodman, dann auf der Rheininsel Werd gefangengesetzt worden, wo er 759 starb. Erst um 830 erhielt er eine Vita, die sich jedoch für den praktischen Gebrauch als zu ausführlich erwies. Walahfrids in diesem Fall verkürzende Bearbeitung sollte die ältere Vita, auf die er für die Zeugen ausdrücklich verweist, nicht ersetzen, hat sie aber dann offenbar doch verdrängt, so daß jene jetzt als verloren gelten muß. Damit entfällt auch die Möglichkeit, das Verfahren Walahfrids bei der Bearbeitung zu beurteilen: es wäre im Hinblick auf die Frage der literarischen Imitation doch von Interesse, ob eine gewisse Anlehnung an das sogenannte Elogium Nepotiani des Hieronymus (epist. 33) bereits auf Rechnung der Vorlage zu setzen ist oder erst vom Bearbeiter als bewußte Stilisierung vorgenommen wurde.

Mit Walahfrids plötzlichem Tod im Sommer 849 endete die kurze literarische Blüte der Reichenau. In den folgenden Generationen hat das Inselkloster keinen namhaften Dichter und Schriftsteller hervorgebracht; die geistige Führung im Bodenseegebiet ging an Sankt Gallen über.

Hier dichtete etwa im Jahre 850 ein Unbekannter eine *Vita sancti Galli* in 1600 Hexametern, die er Gozbert, dem Neffen des gleichnamigen Abtes, widmete; als Vorlage diente ihm die Gallusvita des Walahfrid Strabo, den er indessen in dem breit ausgesponnenen und darum ein wenig langweilig wirkenden Gedicht weder in der Geschicklichkeit der Darstellung noch in der formalen Eleganz erreicht.

[53] Vgl. S. 348 Anm. 34. Die Datierung ergibt sich aus dem Akrostichon des an Abt Gozbert (816–837) gerichteten holprigen Widmungsgedicht des Wetti: Poetae II 476 f.

An dieser Stelle sei des unglückseligen Jugendfreundes Walahfrids gedacht, Gottschalks des Sachsen.

Godescalc, Gottschalk der Sachse, auch Gottschalk von Fulda oder von Orbais genannt, war um 803 als Sohn eines sächsischen Grafen geboren; er ist der erste Angehörige des sächsischen Stammes, der in der Literatur eine Rolle spielt. Als *puer oblatus* kam er nach Fulda und wurde in der dortigen Klosterschule, zeitweise auch auf der Reichenau unterrichtet; aus dieser Zeit her rührt die freundschaftliche Verbindung mit Walahfrid Strabo, der ihn *Fulgentius* nannte, während Gottschalk seinerseits dem Freunde den Namen *Honoratus* gab. Ein unruhiger Geist, fühlte sich Gottschalk nicht wohl hinter Klostermauern und trachtete danach, sich von dem Gelübde, das die Eltern für ihn abgelegt, zu lösen. Er wagte es, gegen seinen Abt Hraban zu klagen, weil man bei seinem Eintritt ins Kloster das Stammesrecht der Sachsen nicht gewahrt habe, und erreichte tatsächlich auf der um seinetwillen 829 nach Mainz einberufenen Synode unter Erzbischof Otgar trotz Hrabans Widerspruch die Lösung. Man weiß nicht recht, ob die Entscheidung nachmals auf das Drängen Hrabans hin rückgängig gemacht wurde oder ob Godescalc von sich aus einlenkte: jedenfalls finden wir ihn, nachdem er Fulda verlassen, doch wieder als Mönch: erst in Corbie an der Somme, wo er unter anderem mit Ratramnus in nähere Verbindung kam, dann in Reims, und schließlich begibt er sich — vielleicht nicht ganz freiwillig — nach Orbais bei Soissons. Dort lebt er mehrere Jahre als Mönch und Lehrer an der Klosterschule, studiert daneben eifrig patristische Literatur, insbesondere Augustinus, und wird einer der besten Augustinuskenner seiner Zeit. Er vertieft sich in alle möglichen theologischen Fragen; besonders aber beschäftigt ihn die Prädestination. Indem er zu der Ansicht gelangt und diese vertritt, daß, wie die einen zum ewigen Heile, so die anderen zur Verdammnis vorherbestimmt seien, setzt er sich in Widerspruch zur offiziellen kirchlichen Lehre. Er läßt sich unkanonisch, ohne Wissen seines Diözesanbischofs, zum Priester weihen, verläßt zusammen mit einigen seiner Schüler das Kloster, und nachdem er eine Wallfahrt nach Rom gemacht, zieht er, allenthalben und mit Erfolg seine Lehre von der doppelten Prädestination predigend, in Oberitalien umher, bis er auf Betreiben Hrabans durch den Markgrafen Eberhard von Friaul ausgewiesen wird; er reist weiter auf den Balkan und gelangt bis ins heutige Bulgarien. Nach Deutschland zurückgekehrt, tritt er auf der Mainzer Synode 848 wiederum Hraban gegenüber. Er wird als Häretiker verurteilt und seinem Metropoliten, Hinkmar von Reims, übergeben, der ihn, da Gottschalk nach wie vor auf seinem Standpunkt beharrt, auf der Synode von Quiercy 849 degradieren, als hartnäckigen Irrlehrer verurteilen läßt und im Kloster Hautvillers gefangensetzt. Hier lebt Gottschalk, die Versuche Hinkmars und anderer, ihn umzustimmen,

bis zuletzt zurückweisend, noch zwei Jahrzehnte; verbittert und, wiewohl man ihm alles Nötige zur Verfügung stellt, in seinem Äußeren völlig verwahrlost, stirbt er vor 870.

Es ist hier nicht der Ort, Recht und Unrecht, Härte und Starrsinn auf der einen wie der anderen Seite gegeneinander abzuwägen und im einzelnen zu verfolgen, wie der hochbegabte, mindestens zunächst aus echtem religiösen Antrieb heraus handelnde Mensch sich mehr und mehr in sich selbst verspann, wie der von jeher Schwierige, zum Exzentrischen Neigende in zunehmendem Maße in geistige Isolierung geriet und in eine Art religiösen Wahns, todunglücklich und doch unleidlich auch denen gegenüber, die ihm des Lebens Notdurft verschafften, sein Dasein beschloß. Auch die theologischen Fragen, Auffassungen und Argumente hüben wie drüben können hier nicht eingehend behandelt werden.

Das literarische Werk Gottschalks besteht aus mehreren Prosaschriften und einer Anzahl von Gedichten. Von der Prosa kannte man bis vor wenigen Jahrzehnten nur Fragmente, die sich in Form von Zitaten in den Werken der Gegner erhalten haben; ferner zwei Glaubensbekenntnisse. Von diesen war das eine, kürzere (*Confessio brevior* von den Herausgebern genannt), der Mainzer Herbstsynode von 848 vorgelegt worden; das andere, ausführlichere (daher als *Confessio prolixior* von den Herausgebern bezeichnet) stammt offenbar erst aus der Zeit der Haft in Hautvillers und hat als Antwort auf eine Darlegung des Hinkmarschen Standpunktes in der Frage der Prädestination gedient; wie sicher sich Gottschalk noch damals fühlte, zeigt sein in der Confessio prolixior ausgesprochenes Verlangen nach einem Gottesurteil, von dem er sich Rechtfertigung erwartete[54]. Seit 1930 wurden verschieden Schriften teils entdeckt, teils als von Gottschalk verfaßte erkannt, die nunmehr ein Urteil über den Theologen und Schriftsteller erlauben. Man erkennt: Gottschalk hat von seiner umfangreichen Belesenheit in der patristischen und frühmittelalterlichen Literatur ausgiebigen Gebrauch gemacht, aber er hat nicht, wie die Mehrzahl seiner Zeitgenossen, kompiliert. Den eigenen Gedanken folgend, hat er seinen Abhandlungen zwar einen abwechslungsreichen Inhalt gegeben und sie lebendig gestaltet, jedoch nirgends eine umfassende und systematische Darstellung seiner Lehre geboten. Die Schrift *de praedestinatione* wird durch eine besonders lose Aneinanderreihung

[54] *ut... id adprobarem cernentibus cunctis examine, ut videlicet quattuor doliis uno post unum positis atque ferventi singilatim repletis aqua oleo pingui et pice et ad ultimum accenso copiosissimo igne liceret mihi, invocato gloriosissimo nomine tuo, ad approbandam hanc fidem meam immo fidem catholicam in singula (scil. dolia) introire et ita per singula transire donec te praeveniente, comitante ac subsequente dexteramque praebente ac clementer educente, valerem sospes exire...* (Lambot p. 74 sq.)

von Gedanken, ja Sprunghaftigkeit der Argumentation, gekennzeichnet; man kann zweifeln, ob ohne Incipit und Explicit das Ganze überhaupt als ein Werk erkennbar wäre. Bei dem (wesentlich kürzeren) Traktat *de trinitate* verhält es sich nicht viel anders. Gottschalk scheint gewöhnlich auf Zetteln gearbeitet zu haben, ohne sich sonderlich um nachträgliche Gestaltung zu kümmern.

Von grammatischen Schriften Gottschalks wußte man bereits, noch ehe man ihren Verfasser kannte. Als *Quaestiones grammaticae* des cod. Bernensis 83 hatte man sie zum Teil veröffentlicht[55]; sie mögen aus der Zeit stammen, da Gottschalk in Orbais lehrte, also vor den unsteten Jahren des Wanderpredigers, und sind besonders dadurch wertvoll, daß der Verfasser an zahlreichen Stellen auf Beispiele und Eigenheiten des gesprochenen Lateins seiner Zeit hinweist und sie zu erklären sucht. Die Form charakterisiert wiederum den Verfasser: es handelt sich, wie bei den theologischen Schriften, nicht um systematische Darstellungen, sondern um die Erörterung von Einzelfragen. Gottschalk ist ein Mann, der Fragen sieht, wo andere nur kopieren oder kompilieren, ein lebhafter und kritischer Geist auch in der Grammatik, aber auch ein Querkopf, der sich keinem System fügt, der darum seinem Werk auch keine geschlossene Form zu geben vermag: ein hochbegabter Mensch, der so gar nicht in die Zeit des biederen und treuen Sammelns und ordnenden Kompilierens paßte. Kein Wunder, daß der ungebärdig Drängende sich stieß.

So bemerkenswert die theologischen und grammatischen Schriften Gottschalks auf Grund ihres Inhalts sein mögen, die Literaturgeschichte hätte keinen Anlaß, den Verfasser formloser gelehrter Äußerungen einer mehr als beiläufigen Erwähnung zu würdigen, hätte er nicht auch eine Anzahl von Gedichten geschaffen, in denen sich ein wahrhaft poetischer Geist offenbart, die aber auch den Menschen Gottschalk von einer ungleich sympathischeren Seite zeigen, als es die theologischen Schriften vermögen.

Es ist so gut wie sicher, daß wir das dichterische Werk Gottschalks nur unvollständig besitzen; man wird indes annehmen dürfen, daß es dem Umfange nach nicht sehr groß war. Gottschalk ist nicht der Typ des Vielschreibers gewesen, und mit rein konventioneller Dichtung scheint er sich nicht gern befaßt zu haben; jedenfalls finden sich unter den erhaltenen bzw. als sein Eigentum erkannten Gedichten — sofern man nicht eben von einem irrigen Bild ausgegangen ist — keine der üblichen Aufschriften, Epitaphien und dergleichen, allerdings auch keine dem Umfang nach große Dichtung. Es ließe sich denken, daß es die Liebe zur Poesie war, die

[55] Herm. Hagen in den Anecdota Helvetica (Gramatici Lat. ed. Keil, Suppl.) p. 172–188.

den Grübler, den Ringenden mit Walahfrid verband. Die Poesie ist es auch, die den ganz anderen am deutlichsten erkennen läßt. Da fehlen alle hellen Farben, fehlt die heitere Gelassenheit des liebenswerten Sohns der Reichenau. Ernste Töne nur erklingen aus dem Munde Gottschalks. Fast alle seine Gedichte haben religiösen Inhalt. Da ist ein Zyklus von acht hymnenartigen Gedichten — nicht Hymnen, an liturgische Verwendung darf kaum gedacht werden — für die Horen des Offiziums von Vesper bis Non: Reihen von rhythmischen Septenaren, die etwas schwerfällig den Gedanken der betreffenden Tagzeit umschreiben und jeweils in ein Gebet um göttlichen Beistand einmünden. Sodann finden sich einige hymnische Gesänge, die mehr der privaten Sphäre angehören, Gedichte, die man später — im 13. Jahrhundert etwa — als Leselieder oder Reimgebete bezeichnen würde, in denen sich vor allem die persönliche Frömmigkeit des Verfassers kundtut, Gedanken an die eigene Schwäche und Sündhaftigkeit, Gedanken der Buße und die Bitte um göttliches Erbarmen:

Christe, mearum
lux tenebrarum,
memet in atrum
criminis antrum
sive baratrum
suscipe lapsum eqs.

In diesem vermutlich frühen, der Zeit des ersten Aufenthalts in Orbais entstammenden Gedicht wird die Freude Gottschalks am K l a n g ganz deutlich. Die Form der stichisch angewandten Adonier, eine spätantike Erfindung, war dem Mittelalter durch Martianus Capella und Boethius bekannt geworden; zunächst von Iren (Columbanus) aufgegriffen, wurde sie vereinzelt auch von karolingischen Dichtern (Paulus Diaconus, Hrabanus Maurus) nachgeahmt. Die Gliederung in sechszeilige Strophen nebst Bindung durch zweisilbigen Reim (oder doch Assonanz) schafft eine für die Zeit ganz ungewöhnliche formale Reichhaltigkeit, der man bei Adoniern in solchem Umfang auch später nur selten begegnet. Daß es sich hierbei nicht um einen gelegentlichen Versuch handelt, sondern um eine für Gottschalk charakteristische Neigung, beweisen einige rhythmische Gedichte, die er — sofern die Anspielungen richtig gedeutet sind — vielleicht zehn, fünfzehn Jahre später, in Italien verfaßt hat[56] und die zwar im

[56] Die Datierung dieser offensichtlich zusammengehörenden Stücke hängt davon ab, ob man in dem viel erörterten carm. VI *Ut quid iubes pusiole* (siehe gleich unten) die Worte *cum sim longe exul valde intra mare* auf den von G. besonders intensiv erlebten Zustand der Sündhaftigkeit bezieht (vgl. Ps. Melito mare bei Pitra, Spicilegium Solesmense II 113) oder eine Anspielung auf den Aufenthalt des Verfassers in ihnen sieht; in letzterem Falle kämen die Jahre des Wanderpredigers, etwa

einzelnen andere Elemente aufweisen, aber doch dasselbe Streben nach kunstvoller Gliederung und Ausschmückung erkennen lassen; so das Bußgedicht:

O deus, miseri
miserere servi.
ex quo enim me iussisti hunc in mundum nasci,
prae cunctis ego amavi vanitate pasci.
heu quid evenit mihi.

Der letzte Vers wird als Refrain wiederholt. Form und Gedanke sind zu vollkommener Einheit verschmolzen, eine Steigerung der Eindringlichkeit läßt sich kaum denken. Von gleicher Meisterschaft zeugen die lang umstrittenen Verse, die der Dichter an einen *pusiolus* richtet: ganz einfach im Ausdruck und leicht verständlich, wenn man nur erst weiß, worum es geht. Das Gedicht bezieht sich weder auf ein päderastisches Verhältnis, woran man gedacht hat, noch wendet es sich an den Jesusknaben, wie man auch gemeint hat; der Angeredete ist vielmehr, wie neugefundene Strophen beweisen, kein anderer als Walahfrid, und das Ganze ein ergreifendes Zeugnis jener Freundschaft, welche die beiden so ungleichen Mönche miteinander verband. Der Freund der Jugend scheint — wie es Walahfrid ja auch sonst gerne getan hat — den in der Ferne weilenden Gottschalk gebeten zu haben, ihm doch auch einmal ein Gedicht zu senden, und so antwortet der Unglückliche, Vereinsamte:

Ut quid iubes, pusiole,
quare mandas, filiole,
carmen dulce me cantare,
cum sim longe exul valde
intra mare?
o cur iubes canere?

carmen d u l c e: Danach war ihm nicht zumut. Und doch: „Weil du's denn durchaus willst, so sei die göttliche Dreieinigkeit gepriesen — das tu ich aus ganzem Herzen":

Sed quia vis omnimode
consodalis egregie
canam patri filioque
simul atque procedente
ex utroque.
hoc canam ultronee.

Gottschalk hat seinerzeit vor allem als Theologe Aufsehen erregt, und auch das Interesse der Geschichte gilt in erster Linie dem eigenwilligen Denker und unerschrockenen Streiter für seine Überzeugung. So richtig

die Zeit nach der von Hraban bewerkstelligten Ausweisung durch Eberhard von Friaul in Betracht. Aber das ist keine Alternative, so wenig historische und allegorische Auslegung einander ausschließen.

diese Auffassung sein mag, zum Vorkämpfer der geistigen Freiheit oder gar zu einem kühnen Geist, der eben deshalb, weil er seiner Zeit vorauseilte, verfolgt worden sei, dazu darf man Gottschalk nicht machen. Sein Kampf um Unabhängigkeit ist ein ganz persönlicher, ist von persönlichen Motiven hervorgerufen und geleitet, als Theologe aber zeigt er sich zunehmend von Starre und von dem Streben, recht zu behalten, beherrscht, und an denkerischer Kühnheit wird er von einem Fridugisus — der nur deshalb weniger beachtet wird, weil er nicht der Rebell war wie Gottschalk — bei weitem übertroffen. Sein Größtes und Bestes hat Gottschalk nicht als Theologe, sondern als Dichter geschaffen: dort, wo er nicht laut und von sich selbst überzeugt auftritt, sondern im Bewußtsein der eigenen Schwäche, der Schwäche und Erbärmlichkeit des Menschen schlechthin, sich neigend in jener Demut, die ihn Sankt Benedikts Regel gelehrt:

O deus, miseri
miserere servi . . .

Ein Verbindungsmann gleichsam zwischen Fulda und dem allemannisch-bayrischen Raum ist der Schwabe Ermenrich von Ellwangen. Er ist wahrscheinlich etliche Jahre jünger als Walahfrid gewesen, hielt sich, nachdem er Mönch in Ellwangen an der Jagst geworden, etliche Jahre am Hof Ludwigs des Deutschen in Regensburg auf, studierte in Fulda unter Rudolf, kehrte als Diakon ins Heimatkloster Ellwangen zurück, begab sich, wiederum studienhalber, zugleich aber mit Lehraufgaben betraut, auf die Reichenau (846 bis 849) und siedelte, nachdem Walahfrid von seiner letzten Reise nach Westfranken nicht zurückkehrte, nach Sankt Gallen über. In späteren Lebensjahren, 866, wurde Ermenrich Bischof von Passau, und nun wandelte sich der Gelehrte zum Kirchenpolitiker. Noch im Jahr seiner Amtsübernahme reiste Ermenrich zum Zaren Boris nach Bulgarien, um das neue Missionsgebiet dem bayerischen Metropolitanverband einzugliedern; als der Versuch fehlschlug, weil römische Missionare ihm zuvorgekommen waren, suchte er den Einfluß des Slawenapostels Methodios in Mähren zu brechen und erreichte tatsächlich auf der wahrscheinlich 870 in Regensburg abgehaltenen Synode, daß Methodios in seinem — Ermenrichs — Kloster Ellwangen gefangengesetzt wurde. Doch hatte Ermenrich keinen dauernden Erfolg, im Grunde war sein Bemühen gescheitert. Er starb am 26. Dezember 874.

Ermenrich ist alles andere als eine farblose Figur gewesen. Temperament und unnachgiebiges Wesen haben ihn mitunter zur Rücksichtslosigkeit geführt. Er war ein gelehrter Mann, und wenn er's darauf anlegte, vermochte er mühelos mit Wissen zu prunken. Aber seine Gelehrsamkeit hat etwas merkwürdig Zwiespältiges an sich, und eigentlich gelehrte Leistungen hat Ermenrich, soviel wir wissen, nicht geschaffen. Er begann seine schriftstellerische Tätigkeit so harmlos und bieder wie möglich mit zwei Heiligenleben:

Das eine ist die *Vita Soli.* Solus oder Sualo war ein angelsächsischer Mönch, der im Altmühltal bis 794 als Einsiedler lebte. Solnhofen trägt seinen Namen. Die nicht gerade fesselnde Erzählung verrät in der sprachlichen Form deutlich den gelehrten Verfasser, der seine Kenntnisse bei jeder sich bietenden Gelegenheit anzubringen sucht.

Ermenrichs zweites Heiligenleben, die *Vita s. Hariolfi,* führt in die Frühgeschichte des Klosters Ellwangen und ist für dieses unsere älteste Quelle. Ihr zufolge gründete um 750 ein fränkischer Edler namens Hariolf, der den Kriegsdienst unter Karlmann verlassen hatte und in Sankt Gallen Mönch geworden war, im Einvernehmen mit seinem Bruder Erlolf, Bischof von Langres, auf eigenem Grund in dem Walde Virdunia ein Kloster, das nach einem dort erlegten riesigen Elch den Namen Elehenwang erhielt. Ermenrichs Vita weist bereits legendäre Züge auf. Das Merkwürdige an ihr aber ist die Form: der Verfasser hat die Erzählung in das Gewand eines Dialogs gekleidet, als Gesprächspartner erscheinen Ermenrich selbst und ein anderer Mönch. Angeregt zu dieser Form wurde Ermenrich, wie er selber sagt, durch die Consolatio philosophiae des Boethius. Ist die Behauptung mehr als ein Ausdruck gelehrter Renommiersucht, so zeigte freilich gerade sie, wie wenig ihr Urheber die Consolatio verstand.

Man denkt nun freilich, wenn von Ermenrich die Rede ist, gewöhnlich nicht in erster Linie an den Hagiographen. Was die Aufmerksamkeit von jeher weit stärker auf sich gezogen hat, ist Ermenrichs *Brief an den Abt Grimald von Sankt Gallen.* Er wollte damit — wahrscheinlich im Jahre 854 — seinem Gönner danken. Das tat er auf recht wunderliche Weise. Die ellenlange Epistel ist von penetranter Gelehrsamkeit und bringt formlos, in wüstem Durcheinander, alles mögliche an, was der sonderbare Kauz einmal gelernt hatte. Da rühmt er den Grimald als Dichter und kunstfertigen Mann, redet über den Unterschied von Seele und Geist, spricht von der Philosophie (d. h. von der Weisheit) als der Mutter aller Tugenden, von Logik und Rhetorik, über die Quantität der Silben, vom Nomen und Verbum — kurz gesagt über grammatische Gegenstände, womit er also die drei Disziplinen des Triviums „von oben" her durchschritten hat; er redet von der Farm *petii,* von der Verschiedenheit der biblischen Ausdrucksweise und der Lehre der Grammatik, von den Buchstaben, von den Verben auf -icio und -leo, von der vita practica und theorica, von der Nächstenliebe und von Gottesliebe, dann von einer Erscheinung des Virgil, die er — Ermenrich — gehabt, als er den Dichter unterm Kopfkissen liegen hatte; er redet über antike Mythologie, die, wie der Mist den Acker dünge, so zum Verständnis der Heiligen Schrift beitrage,

und so fort. Ermenrich erwähnt seine eigene literarische Tätigkeit, auch Gedichte in Distichen sowie in phaläkischen Hendekasyllabi hat er eingelegt und von Columban und von Irland geredet, die Reichenau gerühmt und den Rhein — unter ausgiebiger Benützung der Mosella des Ausonius — geschildert. Der Schluß aber gibt dem trostlosen Wirrwarr eine überraschende Wendung: da wird in antikischer Einkleidung von einem novus Homerus — offenbar einem Zeitgenossen — erzählt, der von allzu reichlichem Brotgenuß arge Leibschmerzen bekommen und, sein baldiges Ende erwartend, den Dichter Virgil zum Erben seines poetischen Werkes eingesetzt habe. Als er sich zu einer kleinen Insel aufgemacht habe (wohl, um dort zu sterben), sei ihm Orcus in den Weg getreten, auf der Spitze des Dreizacks eine Laus tragend. Der Anblick ist so über die Maßen komisch, daß Homerus in Lachen ausbricht, ein Kreuz schlägt und kehrt macht, all seine Mythologie über Bord wirft und leichten Herzens beschließt, in Zukunft nur noch vom heiligen Gallus zu singen.

Man scheint den Brief lange Zeit mißdeutet zu haben. Gewiß, Ermenrich sucht zu brillieren, indem er eine Menge von Autoren aus Altertum und Mittelalter bis herab zu Gottschalks grammatischen Quaestiones zitiert, darunter so seltene wie Lukrez oder die Periegesis des Priscian; er will glänzen, indem er ausgefallene Vokabeln benützt und griechische bzw. gräzisierende Wörter anführt und all seine Kenntnisse auf den verschiedenen Gebieten des Wissens auspackt und in kunterbuntem Durcheinander vor seinem Leser aufhäuft. Aber dies alles ist nicht die Ausgeburt eines wirren Kopfes. In voller Absicht schiebt Ermenrich — denn kein anderer als er selber ist mit dem „neuen Homer" gemeint — den gelehrten Kram beiseite, um eine Vita (?) sancti Galli zu dichten[57]. Überlegenheit gehört gewiß zu solchem Scherz und wohl auch einige Distanz. Ob dazu noch ein Schuß Satire mit im Spiel war — wer vermöchte dies zu sagen?

Als Ermenrich das Bistum Passau übernahm, war ein gutes Jahrhundert seit dem Eintritt Bayerns in die lateinische Literaturlandschaft vergangen. Der allmähliche Anschluß an die karolingische Erneuerung läßt sich an verschiedenen Orten je nach der Quellenlage in verschiedener Weise erkennen. So beobachtet man — um nur wenige Beispiele zu nennen — wie in Salzburg die karolingische Minuskel nach 785 dadurch eingeführt wird, daß Bischof Arn aus Saint-Amand, wo er zuvor Mönch und Abt gewesen, Schreiber in seine bayerische Heimat und an seinen Bischofssitz kommen läßt; oder wir sehen, wie man in Freising um 800 das für die karolingische Bildung besonders wichtige Corpus der Lehrschriften

[57] Man hat an den Verfasser der (oben S. 358 kurz erwähnten) Vita S. Galli metrica gedacht, vgl. Manitius I 499.

Alkuins aus Verona erhält, und dergleichen. Daß es ungefähr ein Menschenalter dauert, bis die Erneuerung auch in der literarischen Produktion greifbar wird, hat nichts Auffälliges an sich und stimmt mit dem überein, was wir anderswo beobachten. Wir finden keinen Walahfrid, werden dafür aber auch nicht durch eine Gestalt seines Ranges geblendet und hinweggetäuscht über das literarische Niveau der Umwelt, das wir auch im Bodenseegebiet deutlicher an der zumeist recht bescheidenen Gebrauchsdichtung erkennen.

Vermutlich im Jahre 834 entstand in Freising oder im benachbarten Weihenstephan ein Gedicht, das in manchem als symptomatisch angesehen werden kann, das sog. *Carmen de Timone comite*[58]. Das Gedicht ist in elegischen Distichen abgefaßt und am Anfang verstümmelt, vielleicht auch am Ende unvollständig auf uns gekommen; erhalten haben sich 150 Verse. Da Ludwig der Deutsche (seit 826 König in Bayern) angeredet wird (v. 5), war ihm vielleicht das Gedicht gewidmet. Der erste Teil handelt von dem segensreichen Wirken des (auch urkundlich bezeugten) Pfalzgrafen Timo, der als Königsbote Recht und Ordnung herstellte. Dann geht der Dichter mit recht äußerlicher Verbindung über auf die Erzählung einer wunderbaren Begebenheit, die den Inhalt des zweiten Teiles bildet: die alte Korbiniansquelle am Hang von Weihenstephan, vormals von Kranken ob ihrer Heilkraft viel besucht, war versiegt, als der Grund verkauft wurde und die Hunde aus der Quelle tranken. Ein durch dreitägiges Fasten vorbereiteter Bittgang brachte das Wasser wieder zum Fließen, aber als der Lieblingshund des Timo wieder aus der Quelle soff, ging er unter Krämpfen ein. Nun, das wäre eine der Wundergeschichten, wie wir sie in schier unübersehbarer Zahl besitzen. Was auffällt, ist die Auseinandersetzung des Verfassers mit der Übung der Gottesurteile, die er aus religiösen Erwägungen wie auch aus Gründen der Vernunft entschieden ablehnt. Wir haben aus der Zeit nur noch eine einzige Äußerung über die Ordalien im gleichen Sinn bei dem Bischof Agobard von Lyon[59]. Da Agobards Vorgänger Leidrad aus Freising stammte und auch sonst Verbindungen mit Südfrankreich nachzuweisen sind, ist ein Zusammenhang nicht ausgeschlossen[60]. — Hohen poetischen Rang wird man dem carmen nicht zuschreiben können; immerhin verraten die vielfachen An-

[58] Zur Datierung „vermutlich 834"; Dümmler meinte „nach 834", weil die Reliquien des Hl. Alexander erwähnt werden, deren Übertragung aus Rom Bischof Hitto in diesem Jahr vornehmen ließ. Die fraglichen Verse – 63 f –: *Haec* (scil. *fastigia novi templi) te, praesul Alexander martyrque, parato expectant gremio cunctipotentis ope* scheinen indes eher auf die Zeit unmittelbar vor der translatio hinzuweisen.

[59] Über diesen siehe unten S. 415 ff.

[60] Hingewiesen hat auf sie zuerst Jac. Grimm in den Deutschen Rechtsaltertümern [4]1899, S. 705, 708, 709 u. ö.

klänge an Vergil und Ovid sowie die bemerkenswerte Korrektheit der Sprache und der metrischen Form eine gute Schulbildung, welche die Durchführung der karolingischen Erneuerung voraussetzt.

Für diese bietet ein weiteres Zeugnis der Grammatiker Erchanbert (Erchanbertus magister). Seine bis in die jüngste Zeit übliche Identifizierung mit dem Bischof Erchanbert von Freising (836—854) muß zwar — namentlich aus sprachlichen Gründen — aufgegeben werden; doch scheint der Mann immerhin nach Bayern zu gehören. Wir haben von ihm nur einen *Tractatus super Donatum,* einen Kommentar zur Ars minor und maior des Donat, also eine Grammatik der im Frühmittelalter üblichen Art, die älteste übrigens, deren Entstehung im ostfränkischen Reich angenommen werden darf. Ihre Abfassungszeit, die einzige Angabe auch für die Lebenszeit des Verfassers, wird dadurch bestimmt, daß neben anderen grammatischen Schriften die zu Beginn des 9. Jahrhunderts entstandene Ars Bernensis und die Grammatik des Clemens Scottus aus den zwanziger Jahren benützt sind, während der Donatkommentar des Erchanbert selbst wiederum von Hraban in seiner Grammatik, also zwischen 842 und 856, ausgeschrieben wurde. Ein besonderes Anliegen des Verfassers war die Verteidigung der Autorität des Priscian gegen andere Grammatiker, zumal gegen Pompeius. Außer von Hraban wurde Erchanbert auch von Remigius von Auxerre in der ausgehenden Karolingerzeit benützt. Sehr häufig war die Schrift nie, doch dürfte sie an einigen Orten in Süddeutschland und in Frankreich bis ins 11. Jahrhundert gebraucht worden sein.

Den erwähnten Bischof Erchanbert von Freising lernen wir unter anderem durch ein Rundschreiben an den Klerus seiner Diözese kennen, den er aus konkretem Anlaß vor leichtgläubiger Reliquienverehrung warnt: ein sehr bemerkenswertes Zeugnis kritischer Haltung in einem Jahrhundert, das wie kaum ein anderes auf den Erwerb von Reliquien versessen war.

Um diese Zeit etwa, ein paar Generationen später als der Süden, trat auch der Norden Deutschlands in die lateinische Literatur ein. Die Voraussetzungen schuf, wie allenthalben, die Christianisierung und die Klostergründungen; die Anregungen zu eigener literarischer Produktion aber kamen aus dem Westen, aus Nordostfrankreich. Diesem Gebiet wenden wir uns zunächst zu.

Für die Entwicklung einer lateinischen Kultur im Sachsenlande gewann in erster Linie das Kloster Corbie (Corbeia) an der Somme Bedeutung. Um 640 von der Königin Bathildis der Angelsächsin gegründet und mit Mönchen aus Luxeuil besiedelt, hatte sich die Corbeia von Anfang an einer engen Verbindung mit dem fränkischen Hof erfreut. Begünstigt durch seine Lage an einem Schnittpunkt kultureller Einflüsse — fränkischer, irischer und angelsächsischer — entwickelte sich das Kloster namentlich seit der Mitte des 8. Jahrhunderts zu einem bedeutenden Kulturzentrum, dessen Rang sich noch heute in den Denkmälern einer hohen Schreibkultur und Buchkunst spiegelt. Der karolingischen Erneuerung erschloß es sich als eines der ersten Klöster unter dem trefflichen Abte Adalhard, einem Vetter Karls des Großen, der bis 826 lebte. Adalhard stand in persönlicher Verbindung mit Alkuin, auch mit Paulus Diaconus, der ihm die verbesserte Fassung der Briefe Gregors des Großen übersandte; er war politisch tätig und bemühte sich um das Schulwesen, auch außerhalb seines Klosters. Die Hofordnung Karls des Großen, die Adalhard verfaßt hatte, ist verloren; erhalten haben sich nur seine Statuten für Corbie, die sogenannten *Statuta antiqua sancti Petri Corbeiensis,* sowie die Titel von Mönchspredigten. Ludwig der Fromme hielt, vielleicht nicht ohne Grund, den alten Politiker für einen Gegner, der gefährlich werden konnte, und verbannte ihn für sieben Jahre an die Loiremündung. Nach Corbie zurückgekehrt, gründete Adalhard 822 zusammen mit seinem Bruder Wala im Sachsenland ein Kloster, das sie Corbeia nova nannten: Corvey an der Weser.

Daß die Bibliothek von Corbie im 9. Jahrhundert unter anderem besonders gut mit antiker Literatur ausgestattet war, wußte man seit langem und dachte dabei wohl in erster Linie an Beziehungen zum insularen Kulturbereich. Untersuchungen der letzten Jahre haben einen anderen Aspekt eröffnet, durch den das Problem der Corbeienser Klassikerüberlieferung auf ebenso überraschende wie einleuchtende Weise gelöst zu sein scheint: Es konnte in hohem Grade wahrscheinlich gemacht werden, daß Corbie — man muß wohl annehmen: dank der Abkunft und Stellung Adalhards — zu einem wesentlichen Teil das Erbe der Hofbibliothek Karls des Großen übernommen hat, die nach dem letzten Willen des Herrschers aufgelöst worden war. Die Tragweite dieser Erkenntnis für die Überlieferungsgeschichte ist hier nicht zu erörtern. In der Geschichte des literarischen Lebens wird die Wirksamkeit der Corbeienser Klassiker schon sehr bald sichtbar.

Noch in den Tagen Adalhards lebten in Corbie zwei Mönche, die als gelehrte Theologen nachmals zu hohen Ansehen gelangten und in der Tat zu den bedeutendsten Erscheinungen im geistigen Leben ihres Jahrhunderts gehören: Paschasius Radbertus und Rathramnus.

Über das Leben des Radbertus, wie er von Geburt hieß, oder Paschasius Radbertus (in dieser Reihenfolge der Namen), wie er sich später nannte, haben wir nur dürftige Nachrichten: er wurde gegen Ende des 8. Jahrhunderts in Soissons oder nicht weit davon geboren und — man hat vermutet, weil er ein Findelkind war — im Marienkloster zu Soissons von Nonnen erzogen, dort auch zum Kleriker geschoren.

Wahrscheinlich unter Abt Adalhard trat er als Mönch in Corbie ein. 822 nahm er an jener Abordnung teil, die das Kloster Corvey an der Weser gründete. Daß er in Corbie unterrichtete, kann auf Grund mancher Eigentümlichkeiten seines literarischen Werkes als wahrscheinlich gelten; bezeugt ist es nicht. 843 oder 844 wurde er zum Abt erhoben, resignierte aber schon nach wenigen Jahren, 849. Die Priesterweihe scheint er gleichwohl nicht empfangen zu haben; er blieb, wie beispielsweise auch Alkuin, zeitlebens Diakon. Sein Tod fällt auf den 26. April eines unbekannten Jahres, wahrscheinlich um 865.

Paschasius Radbertus war in erster Linie Theologe, einer der größten Theologen des frühen Mittelalters. Daß ein Gelehrter seines Formats in der Patristik vorzüglich bewandert war, ist sozusagen selbstverständlich, und auch eine gewisse Vertrautheit mit antiker Literatur hat in seiner Zeit, zumal in Corbie, nichts Auffälliges an sich. Als durchaus ungewöhnlich aber erscheint, zumal bei einem hervorragenden Theologen, sein betont positives Verhältnis zur Antike; man könnte ihn, was zumeist übersehen oder doch zu wenig beachtet wird, geradezu einen Humanisten nennen.

Paschasius Radbertus begann seine literarische Tätigkeit als Exeget, und die Schriftauslegung hat ihn bis ins hohe Alter beschäftigt. Dazwischen liegen einige sehr beachtliche dogmatische Schriften sowie hagiographische und biographische Arbeiten.

Das Werk, mit dem Radbert die gelehrte Schriftstellerei aufnahm, sollte sein Lebenswerk werden: ein großer Matthäuskommentar in zwölf Büchern. Als einfacher Mönch verfaßte er die vier ersten Bücher, die er dem Mönch Guntlandus von Saint-Riquier widmete; die übrigen Bücher, den Mitbrüdern des eigenen Klosters gewidmet, folgten erst nach der Resignation auf die Abtswürde. Es mag dahingestellt bleiben, ob das Werk wenigstens zum Teil aus Mönchspredigten hervorgegangen ist; auf solche jedenfalls bezog sich der Wunsch der Mitbrüder, von denen die Anregung zur Abfassung ausgegangen war. Wer mit einiger Kenntnis frühmittelalterlicher Exegese an Radberts Matthäuskommentar herantritt, wird alsbald gewahr, daß er es mit einem Autor von ungewöhnlichem Format zu tun hat. Das liegt nur zum Teil an den Quellen, die Paschasius Radbertus benützt hat. Natürlich stützt er sich auf die patristischen Autoritäten, wie das zu seiner Zeit üblich war, er selbst bezeichnet als seine Hauptquellen Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Gregor den Großen, Johannes Chrysostomus (durch alte Übersetzung der lateinischen Welt längst zugänglich) und, den Vätern gleichrangig, Beda; von den gelegentlich benützten Autoren nennt er ausdrücklich nur Ammonius Alexandrinus[61] (gemeint ist jener alexandrinische Ge-

[61] Migne 120, 35 C.

lehrte, der um 220 als erster die Evangelien in Kapitel einteilte, die das Vorbild der Canones des Eusebius wurden; möglicherweise liegt aber eine Verwechslung vor mit der Evangelienharmonie des Tatian). Tatsächlich aber ist die Zahl der nur hie und da herangezogenen Quellen viel größer. Der Nachweis im einzelnen ist schwierig und wohl noch nicht in vollem Umfang geleistet[62]; denn Paschasius gibt ganz bewußt die Äußerungen seiner Gewährsmänner vielfach mit eigenen Worten wieder, zitiert auch oft nach dem Gedächtnis, worüber man sich bei einem Gelehrten, dessen Belesenheit von kaum einem seiner Zeitgenossen erreicht wird, ja nicht zu wundern braucht.

Beachtung verdient, daß ihm außer der Vulgata auch altlateinische Bibelübersetzungen bekannt waren, und zwar offenbar nicht allein durch Hieronymus und andere, sondern auch direkt aus Handschriften. Vor allem aber folgt Paschasius Radbertus nicht der üblichen kompilatorischen Methode. Schon im Prolog verwahrt er sich gegen den immerhin möglichen Vorwurf, seine Weisheit nur aus den Vätern zusammengeschrieben zu haben (*nec ideo profecto compilator veterum appellandus*[63]), und illustriert sein Verfahren durch einen Vergleich, den er bezeichnenderweise aus der antiken Literatur entnimmt: wie Cicero, *ipse rex eloquentiae*, berichtet (de inventione II 1 ff.), habe der Maler Zeuxis, um das Bildnis der Helena zu malen, die fünf schönsten Mädchen von Kroton als Modelle ausgewählt und von jeder nur das Schönste wiedergegeben, weil die Natur nicht alle Vorzüge einem einzigen Geschöpf verleihe. In entsprechender Weise müsse auch der Exeget aus möglichst vielen Autoren — weil keiner alles gesagt und in allem auch das Richtige gesagt habe — das Beste auswählen und zu einem neuen Werke vereinigen. Nur so werde er über seine Vorgänger hinausgelangen, zugleich aber — darauf legt Paschasius den größten Wert — auf dem festen Boden der Tradition stehen können. Paschasius hat dieses anspruchsvolle Programm mit bewundernswerter Konsequenz durchgehalten. Im Bewußtsein tiefer Verantwortung wagt er, wo immer es angeht, klare Entscheidungen, polemisiert gegen Lehrmeinungen aus alter und neuer Zeit, die der Tradition widersprechen; namentlich in den späteren Büchern nimmt er, wo die Auslegung dazu Anlaß gibt, auch zu aktuellen dogmatischen Fragen Stellung, der Prädestinationslehre (Gottschalk, Johannes Scottus), dem Adoptianismus (Felix von Urgel), der Abendmahlslehre und der Jungfräulichkeit Mariens (Ratramnus), oder zu der Verwerfung der Bilder-

[62] Das größte Verdienst kommt A. E. Schönbach zu, dessen ausgezeichnete Untersuchungen im wesentlichen noch nicht überholt sind. Sie bilden auch die Grundlage der folgenden Ausführungen.

[63] Migne PL 120, 34 D.

und der Reliquienverehrung durch Claudius von Turin. Mehrmals tadelt er mit scharfen Worten Anmaßung und Gelehrteneitelkeit. Trotz dieser Bestimmtheit aber bleibt er selbst stets der demütige Mönch, der sich, getreu dem Gesetz seines Ordens, als der Geringste seiner Brüder fühlt — *monachorum peripsema*, den Auswurf der Mönche nennt er sich immer wieder — und in frommer Gesinnung um Erleuchtung betet.

Der im Ganzen gelungene Versuch, das Gesamtwerk nach thematisch bestimmten Abschnitten zu gliedern und das durchgehende Streben nach einem klaren, vom Leser freilich als sehr anspruchsvoll und eigenwillig empfundenen Stil heben den Matthäuskommentar auch in literarischer Hinsicht auf ein Niveau, das man in der exegetischen Literatur höchst selten antrifft.

Demgegenüber erscheinen die anderen exegetischen Arbeiten des Paschasius Radbertus als ausgesprochene Alterswerke. Das eine, die *Expositio psalmi XLIV*, ist den Nonnen von St. Maria in Soissons gewidmet; der 44. Psalm: *Eructavit cor meum verbum bonum* sei ein Hochzeitslied und zieme sich als geistliches Epithalamium gerade für die Nonnen. Einem Mönch Odilmannus Severus, den er einen Altersgenonnen nennt, widmet er die *Auslegung der Lamentationes Jeremiae* in nicht weniger als fünf Büchern[64]. Stärker noch als in dem Psalmenkommentar tritt das lehrhaft-erbauliche Moment in der Erklärung hervor. Neben der knappen Erläuterung des Hrabanus Maurus ist die des Paschasius Radbertus die einzige des frühen Mittelalters über die biblischen Klagelieder. — Ob Radbert auch eine Schrift *de benedictionibus patriarcharum* verfaßt hat, läßt sich vorerst weder beweisen noch bestreiten; bisher ist allein der Prolog bekannt gemacht worden[65]. Einigen der dogmatischen Fragen, die Paschasius im Matthäuskommentar anschneidet — und zum Teil in regelrechten Exkursen behandelt — hat er selbständige Monographien gewidmet. Am bekanntesten ist die Abhandlung *de corpore et sanguine domini* geworden, weil sie den Anstoß zum ersten Abendmahlsstreit gab. Paschasius verfaßte den Traktat in der Zeit, da Abt Wala im Exil lebte, und widmete sie Placidius, d. i. Warin, dem ersten Abt von Corvey, einem seiner ehemaligen Schüler; nach Jahren, als der Abendmahlsstreit in vollem Gange war, sandte er auch Karl dem Kahlen ein Exemplar. Was die theologische Frage betrifft, um die es geht, so muß hier ein kurzer Hinweis genügen: der Verfasser wendet sich, biblische, liturgische und patristische Formulierungen weiterführend, gegen eine spritualistische Auffassung der Eucharistie und spricht sich entschieden für Identität des sakramentalen mit

[64] Der Anfang des Widmungsbriefes *Multo cogor longoque confectus vitae taedio tristes lacrimarum inire modos* nach Boethius, Cons. I m. 1,1 f.

[65] P. Blanchard, Revue Bénédictine 24 (1911) 425–432.

dem historischen Leib Christi aus, dessen Opfertod sich bei jeder Meßfeier auf mystische Weise wiederhole. Paschasius folgte mit dieser Auffassung zwar der traditionellen kirchlichen Lehre von der — erst seit dem 11. Jahrhundert so genannten — Transsubstantiation, leistete aber doch durch die Entschiedenheit, mit der er die spiritualistische Auffassung ablehnte, einer Mißdeutung im Sinne einer grobsinnlichen Anschauung Vorschub, und dies war der Anlaß zum Streit, an dem sich u. a. Ratramnus von Corbie, Hrabanus Maurus und Gottschalk mit Schriften gegen Paschasius Radbertus beteiligten.

Einen Reflex dieser Auseinandersetzungen zeigt die *Epistola ad Fredegardum*. Auf Ansuchen wohl des auch sonst bekannten Fredigard, eines Mönchs von Saint-Riquier, nahm Paschasius, schon in vorgerücktem Alter stehend *(Paschasius senex tuus et omnium monachorum peripsema* „P. der Alte, Dein und aller Mönche Auswurf" nennt er sich), noch einmal zur Abendmahlsfrage Stellung. In Form einer Briefabhandlung — nach patristischem Vorbild — sucht er seinen Standpunkt abzugrenzen; er hält zwar an den angegriffenen Formulierungen fest, ja er betont sogar noch die Identität des sakramentalen und des historischen Leibes Christi, weist aber auf der anderen Seite die ihm unterstellte grobsinnliche Auffassung der Eucharistie zurück und hebt die geistige Seinsart des sakramentalen Leibes hervor, womit er sich dem Standpunkt seiner Gegner nähert. Dies war das Ende des ersten Abendmahlsstreites. Der Traktat de corpore et sanguine Domini hat auf eine nicht gewöhnliche Art und Weise nachgewirkt: er wurde, nachdem die Auseinandersetzungen über die Eucharistielehre, zu denen er Anlaß gegeben hatte, zur Ruhe gekommen waren, noch einmal aktuell im 11. Jahrhundert, als Berengar von Tours den zweiten Abendmahlsstreit hervorrief; und er spielte zum drittenmal eine Rolle im 16. Jahrhundert, als durch die Reformation wiederum die Abendmahlslehre in die Mitte der theologischen Kontroversen gerückt wurde[66].

Auf Anregung desselben Warin, dem er die Schrift de corpore et sanguine domini gewidmet hatte, verfaßte Paschasius das Werk *de fide spe et caritate*. Es war zunächst bestimmt für die Unterweisung der Novizen in Corvey *(quos de tirocinio ad perfectiora provehis* schreibt Paschasius an Warin[67]), ist aber nicht, wie man demzufolge vermuten könnte, ein erbaulicher Traktat, sondern eine recht anspruchsvolle theologische Abhandlung, die in drei Büchern jeweils das Wesen von Glaube, Hoffnung und Liebe, ihre Bedeutung und ihr Ziel, das ihnen Gemeinsame sowie ihre

[66] Der Herausgeber der Hagenauer Editio princeps 1528, Hiob Gastius, versuchte durch Auslassungen und Interpolationen die Schrift zu einem Zeugnis für die Auffassung Luthers umzubiegen.

[67] MGH Epist. VI 132 f.

Unterschiede erörtert. Die Grundlage bilden die einschlägigen Bibelstellen, die in großer Zahl aus dem Neuen, aber auch aus dem Alten Testament angezogen werden, wobei Paschasius — und hier wird wiederum deutlich, wie sehr er doch Exeget war — wiederholt auf den Wortlaut altlateinischer Übersetzungen eingeht; patristische Literatur wird natürlich mitverwertet, aber doch, soweit man einstweilen ohne gründliche Untersuchung der Quellen sehen kann, wohl nur selten in Form wörtlicher Zitate, so daß die Darstellung einen bemerkenswert selbständigen Eindruck erweckt. Man könnte sich an jene quaestiones, die bei Schriftstellern im Umkreis Karls des Großen gelegentlich zu beobachten waren, erinnert fühlen, doch übertrifft die Schrift des Paschasius die bisher erwähnten mindestens an Umfang beträchtlich. Daß der Autor in den einleitenden Versen (wie im Widmungsbrief) die drei Tugenden als „Schwestern" spielerisch den Musen gegenüberstellt, ist ein weiteres Beispiel der für ihn so charakteristischen Nähe zum Antiken.

Einige weitere Arbeiten betreffen das Gebiet der Mariologie. So richtete Paschasius an die Nonnen eines Klosters in Soissons auf deren Anfrage bezüglich der jungfräulichen Geburt die zwei kurzen Bücher *de partu virginis.* Er vertritt darin die Auffassung, daß die natürliche Weise der Geburt eine Folge der Sünde der Stammeltern sei: *omnes quae pariunt non ex natura primae orginis sic pariunt, sed ex vitio culpae et ex maledicto iustae vindictae dei*[68]; in der Mutter des Erlösers habe der Schöpfer jene Erbschuld und ihre Folgen ausgesetzt.

Wenn die erst in jüngster Zeit vorgenommene Zuweisung einiger Schriften an Paschasius zu Recht besteht, so hat dieser mindestens zwei literarische Fälschungen begangen in der Weise, daß er eigene Werke unter einem berühmten Namen, hier dem des Kirchenvaters Hieronymus, lancierte. Der Fall ist so ungewöhnlich nicht, wie man annehmen könnte, und es wäre wahrscheinlich verfehlt, hier nach modernen Maßstäben zu urteilen und schlechtweg von Betrug zu reden. Denn was hier und in ähnlich gelagerten Fällen völlig fehlt, ist die eigennützige Absicht des Autors, der zugunsten eines anderen auf seinen eigenen Namen verzichtet. Es scheint sich vielmehr eher um ein Pseudonym besonderer Art zu handeln. In einer Zeit, die dem Schriftsteller, zumal auf theologischem Gebiete, doch recht enge Grenzen setzte, mochte sich ein Autor unter Umständen geradezu gezwungen sehen, eigene Ansichten unter dem Namen einer Autorität, zumal eines Kirchenvaters, vorzutragen, wenn er nicht von vornherein Gefahr laufen wollte, als Häretiker gebrandmarkt zu werden. Die erste der Schriften dieser Art, die, wie man annimmt, Paschasius seinen Zeitgenossen zugespielt hat, wäre ein Werk über die Geburt

[68] Migne PL 120, 1369 B.

Mariens, *de nativitate Mariae,* auch *Evangelium de nativitate Mariae,* gewesen, das nachmals zu den neutestamentlichen Apokryphen gerechnet wurde. Es berichtet aufgrund des Pseudo-Matthäus-Evangeliums (Liber de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris) unter Weglassung dessen, was Anstoß erregen konnte, von Geburt, Kindheit und Jugend Mariens, erzählt von ihrer Verlobung mit Josef und den Begebenheiten vor der Geburt Jesu. Für die Verbreitung sorgte zunächst die Einreihung der Schrift unter die Briefe des Hieronymus; aber noch wichtiger wurde, daß im dreizehnten Jahrhundert Jacobus a Voragine die Erzählung in der vorliegenden Version in die Legenda aurea aufnahm, durch deren Vermittlung sie die stärkste Wirkung, unter anderem auch auf die bildende Kunst, ausübte.

Freilich, der Beweis für die Verfasserschaft des Paschasius Radbertus ruht auf schwachen Füßen, auch wenn die Datierung in seine Zeit kaum mehr einem Zweifel unterliegt. Nicht viel besser steht es in dieser Hinsicht mit einer zweiten Schrift, die man mit dem Initium *Cogitis me* zu zitieren pflegt; sie gibt sich als Brief des Hieronymus[69] an die aus der echten Korrespondenz des Kirchenvaters wohlbekannten Römerinnen Paula und Eustochium aus und wird neuerdings ebenfalls dem Paschasius zugeschrieben. Den Gegenstand der Abhandlung bildet die Frage der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, eine Frage, die durch die Einführung des Festes der Assumptio Mariae im ganzen Frankenreich (804) aktuell geworden war. Der Autor warnt vor unglaubwürdigen Zeugen wie dem zu seiner Zeit umlaufenden Apokryphon de transitu virginis und stellt fest, daß weder die Schriften des Neuen Testamentes noch die ihm bekannte unverdächtige Tradition sich zur assumptio corporalis äußerten, so daß die Frage unentschieden bleiben müsse und der eigentliche Sinn des Festes im Gedächtnis des Heimganges der Mutter Jesu liege. Der Brief verbreitete sich rasch und wurde an vielen Orten ganz oder teilweise in die Lesungen des Festofficiums aufgenommen.

Zweifel an der Verfasserschaft des Hieronymus sind schon im 9. Jahrhundert durch einen Mönch aus Corbie geäußert worden, in dem man heute keinen anderen als Ratramnus sehen zu sollen meint; Hinkmar von Reims dagegen trat energisch für die Authentizität ein[70]. Seit Erasmus von Rotterdam war der Brief oder die *Omelia* — wie er auch genannt wurde — wiederum ein Gegenstand gelehrter Auseinandersetzungen.

Daß es sich um eine literarische Fiktion handelt, steht heute außer Zwei-

[69] Ps. Hieronymus, Epist. 9 (Migne PL 30, 297–305).

[70] In einem von Flodoard von Reims († 966; mehr über ihn im 2. Band) benützten, vor einigen Jahrzehnten durch C. Lambot wieder aufgefundenen Brief, in dem „ein Mönch von Corbie" *(quidam monachus Corbeiensis monasterii)* angegriffen wird.

fel; die Zuschreibung an Paschasius Radbertus freilich beruht auf Indizien und hat sich bisher nicht eindeutig beweisen lassen[71].

Stammen die beiden unter den Namen des Hieronymus gestellten Schriften wirklich von Paschasius Radbertus, so erhält auch die neuerdings vorgenommene Zuschreibung einiger unter den Werken des Ildefons von Toledo überlieferter *sermones* über die *assumptio Mariae* an den Abt von Corbie eine gewisse Stütze; ein Stilvergleich, der die größtmögliche Sicherheit geben könnte, ist bisher in keinem der Fälle versucht worden.

Nächst den exegetischen und dogmatischen Werken hat Paschasius auch auf dem Gebiete der Hagiographie und Biographie eigenwillige und bedeutende Leistungen geschaffen. Am wenigsten noch in der *Passio sanctorum Rufini et Valerii*, die zu den Bearbeitungen älterer Heiligenleben gehört, deren die Karolingerzeit eine so große Zahl hervorgebracht hat. Bezeichnenderweise folgt Radbert auch hier nicht einfach der Mode. Schon in der Einleitung versucht er die stereotypen Gedanken zu vertiefen. In der Passio selbst betont er den historischen Hintergrund, stellt den Martertod der beiden Glaubenszeugen — Rufinus und Valerius starben unter Diokletian — in die Geschichte der Christenverfolgung hinein und weist auf andere gleichzeitige Ereignisse aus der Geschichte der Kirche in Gallien hin. Die hagiographische Interpretation knüpft vielfach an Bibelstellen an, die ihrerseits zuweilen Anstoß zu kleinen exegetischen Exkursen geben. Auf diese Weise wird zwar die Darstellung nach allen Richtungen hin abgerundet, erhält aber einen — worauf in der Einleitung ausdrücklich hingewiesen wird — betont lehrhaften Charakter, der das erzählerische Element weithin überdeckt. In die gleiche Richtung weist der rhetorisch gehobene Stil der Darstellung.

Ungleich interessanter sind, schon vom Gegenstand her, die Viten der Corbeienser Äbte Adalhard und Wala, der eigenen Oberen und unmittelbaren Vorgänger Radberts.

Die *Vita Adalhardi* dürfte schon bald nach Adalhards Tod (826) entstanden sein. Von der Auffassung her durchaus hagiographisch, ist das Werk doch eine wertvolle Geschichtsquelle schon deshalb, weil der Verfasser aus eigener Kenntnis berichtet. Radbert erzählt nicht einfach den Lebensgang, sondern faßt — ähnlich wie im Matthäuskommentar — einzelne Lebensabschnitte und Verhaltensweisen seines Helden zusammen.

[71] Die mangelnde Sicherheit der Argumentation spricht jedenfalls nicht für ihn; auch fragt man sich, weshalb gerade der kluge Paschasius so ungeschickt gewesen sein soll, ein Zitat aus Adamnan zu verwerten, wenn er es schon für notwendig hielt, seine Auffassung in einem fingierten Hieronymus-Brief zu verstecken. Den Freund der Antike hätte zudem gerade unter diesem Pseudonym nichts gehindert, eine seiner sonst so beliebten Anspielungen oder Zitate aus profanantiken Autoren anzubringen.

Er schreibt mit lebhafter Anteilnahme und voll der Verehrung und Liebe zu dem Verstorbenen, der als Ideal des Mönches und Abtes erscheint, aber doch durchaus lebensnah gezeichnet wird. Das geschieht vor allem durch die Erwähnung scheinbar nebensächlicher Dinge, etwa wenn erzählt wird, daß Adalhard mit jedem einzelnen der Mönche seines großen Konvents wenigstens einmal in der Woche ein paar Worte gewechselt habe. Ganz eigenartig ist der Schluß der Vita gehalten, der mit bewegten Worten der Trauer um den Heimgegangenen Ausdruck verleiht. Des Ungewöhnlichen einer solchen Totenklage in einer Biographie war sich Paschasius Radbertus sehr wohl bewußt, und den — nicht etwa wegen der literarischen Form, sondern aus theologischen Gründen — zu erwartenden Einwand, ob es denn dem Christen überhaupt anstehe, solche Trauer zu zeigen, beantwortet er selbst auf eine für ihn charakteristische Weise: er erzählt den Mythos von Orpheus und Eurydike[72] und stellt der aussichtslosen Trauer und tiefen Resignation des antiken Menschen, die sich im thrakischen Sänger symbolisiert, die Haltung des gläubigen Christen gegenüber, den im Schmerz des Abschiednehmens doch die Zuversicht der Hoffnung trägt. Damit ist nun aber auch das zumindest formal Merkwürdigste in dieser Vita begründet und zugleich vorbereitet: ein Anhang von 181 Hexametern, den der Verfasser selbst *egloga* nennt und zugleich als *planctus* kennzeichnet. Im Wechselgesang zweier Nonnen, Fillis und Galathea, unter denen man unschwer die Klöster Corbie, Adalhards eigene Abtei, und seine Gründung Corvey an der Weser erkennt, spricht sich die Klage der beiden Konvente um den verewigten geistlichen Vater aus; sie schließt mit tröstlichen Gedanken wie schon in der vorausgegangenen Prosa. Beruht die Wahl der Form auf Radberts bekannter Neigung zu antikisierenden Bildern und Vorstellungen, so darf als anregendes Moment vielleicht an eine monastische Gepflogenheit gedacht werden, die in der Entwicklung der literarischen Totenklage eine nicht unwichtige Rolle gespielt hat. Es hängt wohl mit der seit der Karolingerzeit vielfach nachweisbaren, aber vermutlich älteren Einrichtung der sogenannten Gebetsverbrüderungen zusammen, daß die in solcher Verbindung (confraternitas) stehenden Klöster einander den Tod eines Mitbruders anzeigten und um Gebetsgedächtnis für den Verstorbenen baten. Seit dem 12. Jahrhundert und namentlich aus dem späten Mittelalter hat sich eine ganze Anzahl von sogenannten Totenrotuli erhalten, zu denen sich jene Todesanzeigen auswuchsen, die von Kloster zu Kloster weitergegeben und jeweils mit Einträgen, mitunter auch solchen in poetischer Form, versehen wurden. Ansätze dazu mögen schon im 9. Jahrhundert vorhanden gewesen sein, wenn sie auch

[72] Nach Boethius, Cons. III m. 12, 7, 50, woran mehrere Stellen in dem Kapitel erinnern.

nicht notwendig für die egloga des Paschasius Radbertus vorauszusetzen sind.

In der Tat war der Mann, der zwar als Theologe durchaus kein Neuerer sein wollte, sich aber doch mit Nachdruck von der üblichen kompilatorischen Methode distanzierte, selbständig und eigenwillig genug, auch dort ungewöhnliche Betrachtungsweisen zu entwickeln und Formen zu prägen, wo das Klischee der literarischen Tradition die Konturen kräftig vorgezeichnet hatte. Ein wenig preziös ist es schon, wenn Radbert seine zweite Abtsvita *Epitaphium Arsenii* nannte; doch muß man zugeben, daß die in der gelehrten Literatur häufige Bezeichnung des Werkes als *Vita Walae* den Inhalt nur zum Teil und die Form gar nicht trifft.

Die zwei Bücher des Werkes, von denen das erste noch zu Lebzeiten Ludwigs des Frommen, das zweite erst nach Radberts Resignation auf die Abtswürde entstand, sind in Dialogform abgefaßt. Daß des Sulpicius Severus Dialogi über den heiligen Martin von Tours anregend gewirkt haben, möchte man annehmen; als direktes Vorbild scheint Radbert indessen den ciceronianischen Dialog, näherhin den Cato maior (aus welchem Werk übrigens wiederholt zitiert wird) gewählt zu haben. Am Gespräch beteiligen sich mehrere Mönche von Corbie, die, soweit sie nicht mit ihren wirklichen oder mutmaßlichen Namen bzw. Beinamen auftreten wie Severus, Adeodatus oder Paschasius (d. i. Radbert selber), so merkwürdige Namen führen wie Allabigus oder Chremes (den Sklavennamen der antiken Komödie). Andere Personen wiederum, die in der Vita genannt werden, erscheinen unter regelrechten Decknamen: Justinianus ist Ludwig der Fromme, Justina die Kaiserin Judith, Gratianus Ludwig der Deutsche, Melanius Pippin, der König von Aquitanien, und so fort. Der Grund für dieses merkwürdige Versteckspiel liegt im Inhalt und in der Tendenz des Werkes. Wala, der Held des Dialogs, und sein älterer Bruder Adalhard waren Enkel Karl Martells gewesen; zu Zeiten Karls des Großen hatte Wala als Staatsmann und Heerführer eine wichtige Rolle gespielt. Bei Ludwig dem Frommen fiel er in Ungnade; er ging ins Kloster, wurde Abt von Corbie, aber nicht auch Abt von Corvey, wo Ludwig den ihm genehmeren Warin einsetzte. Politisch aktiv blieb Wala auch als Abt; er suchte im Streit des Kaisers mit seinen Söhnen im Interesse der Einheit des Reichs zu vermitteln. Namentlich die Kaiserin Judith brachte er gegen sich auf, weil er sich zum Wortführer der geistlichen Partei machte, die ihr allzu intime Beziehungen zu dem Grafen Bernhard von Barcelona vorwarf. So wurde Wala wiederholt verbannt, erhielt später die Abtei Bobbio, wo er im Jahre 836 starb. Das Anliegen Radberts, seinen verstorbenen Abt zu rechtfertigen, ist von Anfang an zu erkennen; es tritt prononciert hervor im zweiten Buch, in dem Wala vor allem gegen drei Anschuldigungen, die man gegen ihn erhoben hatte, in Schutz genommen wird: nämlich, daß er sich als Mönch in politische Angelegenheiten eingemischt, daß er Ludwig den Frommen habe bewegen wollen, die Kaiserin Judith zu verstoßen, und schließlich, daß er an der Entmachtung des Kaisers selbst teilgenommen habe. Zur Zeit der Abfassung des Werkes waren die meisten von den Gegnern Walas noch am Leben; es ist wohl mit Recht angenommen worden, daß es Radbert aus diesem Grunde zweckmäßig erschien, die betreffenden Personen unter Decknamen auftreten zu lassen.

Zum erstenmal beobachten wir hier, wie äußere Verhältnisse, insbesondere die politische Situation, die Form eines literarischen Werkes beeinflussen. Als zeitgeschichtliches Dokument ist das Epitaphium Arsenii natürlich von höchstem Interesse, und die Glaubwürdigkeit des Verfassers ist, nach vorübergehenden Versuchen, sie zu erschüttern, heute in allem Wesentlichen anerkannt. Der eigentümliche Reiz des Werkes liegt in der Verbindung des Biographischen mit dem Aktuellen, Politischen, in der bewußten Parteinahme des Verfassers für seinen umstrittenen Helden, aber auch in der eigenartigen Mischung von politischer Rechtfertigungsschrift und religiöser Biographie insofern, als die religiöse Grundhaltung Walas als das eigentliche Motiv seines Handelns dargestellt und sein verbindlich sittenreines Leben gerühmt wird.

Offenkundig ist das Streben des Verfassers, der Sprache ein antikes Kolorit zu geben. Die Art des Dialogs, Ausdrücke wie Augustus, Senatus und dergleichen, nicht zuletzt die vielen Anspielungen und Zitate aus Cicero, Seneca, Statius, auch Terenz und sogar der Apocolocynthosis Claudii legen einen antikischen Schimmer über das Werk, das sich trotzdem von Anfang bis Ende als eine echt mittelalterliche Schöpfung zu erkennen gibt. Die Zeitbedingtheit und Verschlüsselung machen es begreiflich, daß das Epitaphium Arsenii wohl überhaupt nur wenige Male kopiert und selten gelesen wurde; daß von ihm eine Nachwirkung ausgegangen sei, läßt sich nicht feststellen.

Mitbruder, Untergebener und wissenschaftlicher Gegner des Paschasius Radbertus war ein Mann, der trotz seinem an Umfang nicht sonderlich großen Werk zu den hervorragendsten gelehrten Persönlichkeiten der Karolingerzeit gerechnet werden muß: R a t r a m n u s v o n C o r b i e. Von seinem Leben weiß man wenig: Geburts- und Todesjahr sind unbekannt; 868 scheint er noch gelebt zu haben. Um 825 trat er im Kloster Corbie ein, wo er Schüler des Paschasius Radbertus wurde; später selbst als Lehrer tätig, unterwies er unter anderen Gottschalk den Sachsen, den er auch in der Frage der Prädestination und der Trinität unterstützte. Seinem ehemaligen Lehrer Radbert ist Ratramnus als Theologe ohne Zweifel ebenbürtig, als philosophischer Denker hat er ihn eher übertroffen. Sein Schrifttum fällt in die Jahre zwischen 845 und 870 und gehört

in die Gebiete der Theologie und Philosophie. Ein Teil seiner Werke, vielleicht gerade die bedeutendsten, sind erst in den letzten Jahren bekannt geworden. Ihre angemessene Würdigung würde eine Erörterung aller wichtigeren Fragen erfordern, mit denen sich die Theologie des 9. Jahrhunderts beschäftigt hat. An dieser Stelle müssen wieder einige Hinweise genügen.

Als Paschasius Radbertus Karl dem Kahlen seine Abhandlung über die Eucharistie übersandt hatte (844), forderte der König von Ratramnus ein Gutachten an, worauf dieser seinen Traktat *de corpore et sanguine Domini* verfaßte. Stellung nimmt Ratramnus eigentlich nur zu den strittigen Fragen, nämlich, ob der Leib Christi *in veritate,* d. h. real im Sakrament gegenwärtig sei oder *in figura, virtute* empfangen werde; d. h. daß die äußere Erscheinung von Brot und Wein unverändert bliebe, und entscheidet sich für das letztere; sodann wandte er sich gegen die vollständige Gleichsetzung des sakramentalen mit dem historischen Leib Christi. So klar der Gegensatz zu Paschasius Radbertus herausgehoben wird, es unterbleiben doch alle persönlichen Angriffe, wie denn überhaupt der Ton der Abhandlung kein polemischer ist. Die knappe, aber präzise Formulierung der wohlgeordneten schwierigen Gedankengänge macht das Werk zu einer anspruchsvollen Lektüre, und man begreift, daß es niemals viel gelesen, wohl aber zuweilen mißverstanden wurde. Ähnlich wie das Eucharistiewerk des Paschasius Radbertus spielte der Traktat des Ratramnus eine Rolle im zweiten Abendmahlsstreit; der Mann, der ihn hervorrief, Berengar von Tours, berief sich gelegentlich auf Äußerungen des Ratramnus, den er allerdings im Sinne einer spiritualistischen Auffassung der Eucharistie mißdeutete, und die Synode von Vercelli 1050 verurteilte den Traktat, der damals für ein Werk des Johannes Scottus angesehen wurde. Seit dem 16. Jahrhundert wurde er von lutherischen, anglikanischen, reformierten, aber auch katholischen Theologen wiederholt benützt, wobei wiederum Unklarheiten der überlieferten Fassung oder Mißverständnisse zur Rechtfertigung der verschiedenen Standpunkte dienen mußten.

Ein zweiter Gegenstand, mit dem sich Ratramnus befaßte, war die Prädestinationslehre. Durch das ausführlichste, inhaltsreichste Gedicht Gottschalks des Sachsen erfahren wir, daß Ratramnus seinen gebannten ehemaligen Schüler durch zwei Gedichte in seiner Haltung bestärkte und zu trösten suchte; die Gedichte selbst sind nicht erhalten, wohl aber ein Werk des Ratramnus, mit dem dieser den Standpunkt Gottschalks vertrat: die zwei Bücher *de praedestinatione.* Die Abhandlung ist Karl dem Kahlen gewidmet und sucht im ersten Buch auf Grund zahlreicher biblischer und patristischer Zeugnisse darzulegen, daß alles Geschehen durch göttliche Fügung bestimmt werde; das zweite Buch erörtert die Frage der

Prädestination selbst, wobei wiederum mit Benützung patristischer Autoritäten, aber auch in weitgehend selbständiger Entwicklung der Gedanken eine zweifache Vorherbestimmung, zum Guten wie zum Bösen, gelehrt wird. Daß Ratramnus überzeugt war, auf dem Boden der Tradition zu stehen, sagt er selbst; er schließt mit der Bitte an den König, das Werk so lange nicht der gelehrten Öffentlichkeit zu übergeben, bis die strittige Frage ausreichend diskutiert sei.

Eine Lehre offenbar manichäistischer Färbung, die, wie Ratramnus schreibt, in Deutschland verbreitet war, wollte wissen, daß Christus auf nicht natürlichem Wege „geboren" worden sei. In der Abhandlung *de eo quod Christus ex virgine natus est* (oft als *de nativitate Christi* zitiert) suchte Ratramnus jene Lehre zu widerlegen; gestützt auf Bibelstellen und patristische Autoritäten tritt er entschieden dafür ein, daß es am menschlichen Leibe nichts Anstößiges oder gar Böses gebe und die Geburt Christi zwar ohne vorausgehende Verletzung der Jungfräulichkeit, im übrigen aber auf durchaus natürlichem Wege geschehen sei. Gegen die letztere Ansicht wandte sich Paschasius Radbertus, der sich in der Schrift de partu virginis für eine wunderbare Geburt (utero clauso) aussprach, während Ratramnus seinerseits wiederum im Jahre 868 gegen den — wie man annimmt — von Paschasius fingierten Hieronymusbrief Cogitis me protestierte.

Im Jahre 864 hatte sich der Bulgarenfürst Boris taufen lassen. Das war ein Erfolg der byzantinischen Missionare gewesen, der in Konstantinopel die Hoffnung auf eine Eingliederung des Bulgarenreiches in den byzantinischen Patriarchalverband weckte. Als nun Boris 866 Verbindung mit Rom aufnahm und der zielbewußte und energische Papst Nicolaus I. seine Anfrage mit den recht bestimmt gehaltenen, die Glaubenslehre wie die kirchliche Disziplin betreffenden Responsa ad consulta Bulgarorum beantwortete, nutzte der Patriarch Phothios von Konstantinopel geschickt die Situation zur Durchführung seiner kirchenpolitischen Ziele. Er sandte an die drei übrigen Patriarchen des Ostens eine Enzyklika, welche die schwersten Anklagen gegen die lateinische Kirche, und zwar solche dogmatischer wie disziplinärer Art, enthielt. Zwei Synoden verfügten die Ausweisung der lateinischen Missionare aus Bulgarien und die Absetzung des Papstes, die Kaiser Ludwig II. übertragen wurde. Die nun folgenden Wirren sind hier nicht zu behandeln. Nicolaus forderte den fränkischen Episkopat zur Zurückweisung der griechischen Anwürfe auf. Von wem Ratramnus zur Stellungnahme veranlaßt wurde, steht dahin. Er verfaßte ein Werk gegen die Anschuldigungen der Griechen, die vier Bücher *contra Graecorum opposita Romanam ecclesiam infamantium*[73]. Die drei ersten

[73] Zwei Zitate aus dem Liber quaestionum de Spiritus sancti processione des Fulgentius von Ruspe bei Ratramnus, Contra Graecorum opposita 3,5 (Migne PL 121,

handeln über die theologische Frage des Ausgangs des Heiligen Geistes vom Vater **und** vom Sohne, der von der griechischen Kirche bestritten wurde. Es geht hier im Grunde um die gleiche Auseinandersetzung wie beim sogenannte Filioque, den Zusatz zum Nicaeno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis, der zuerst vom Konzil zu Toledo 586 offiziell eingefügt, dann auch — gefördert vom Karl dem Großen — in der fränkischen Kirche, im 11. Jahrhundert von Rom übernommen wurde und bis auf die Gegenwart ein Hauptanklagepunkt der Ostkirche gegen die abendländische geblieben ist. Ratramnus trägt abschnittsweise jeweils erst seine eigenen Gedanken vor und führt dann biblische Zeugnisse, die einschlägigen Äußerungen von Konzilien und schließlich Belege aus den Kirchenvätern an. Im vierten Buche werden Unterschiede der kirchlichen Disziplin, vor allem bezüglich der Fastenordnung, der Tonsur und des Cölibats erörtert und der Primat des Papstes verteidigt. Der Charakter der Streitschrift bestimmt den Ton der Darstellung; gleichwohl bleibt Ratramnus stets sachlich und vermeidet jede persönliche Polemik.

In mindestens zwei Schriften hat sich Ratramnus mit dem Problem der Seele befaßt, einen Gegenstande, der, wie man sich erinnern wird, seit der Zeit Alkuins neuerliche Aktualität erhalten hatte. Die erste der beiden Schriften, der *Liber de anima,* geht auf eine Anfrage Karls des Kahlen zurück. Der König hatte — wahrscheinlich im Zusammenhang mit der bevorstehenden Synode von Quierzy, auf welcher die Angelegenheit mit Gottschalk verhandelt werden sollte — von verschiedenen Theologen Auskunft über bestimmte kirchliche Lehren eingeholt. Eine der Fragen war die, ob die Seele räumliche Ausdehnung habe und im Raum irgendwo lokalisiert sei: *sitne anima circumscripta sive localis.* Ratramnus beantwortet Karls Anfrage in der Form, daß er zunächst die Begriffe *circumscribere* und *locale* ausführlich erläutert. Den Hauptteil bilden längere Auszüge aus Werken von Augustinus, Claudianus Mamertus, Isidor, Cassiodor, Ambrosius, denen Ratramnus jeweils einige resümierende Bemerkungen anknüpft zum Nachweise, daß nach der traditionellen kirchlichen Lehre die Seele weder räumlich umgrenzt sei noch überhaupt an einem bestimmten Orte sich befinde.

Die zweite, erheblich umfangreichere Schrift über den Gegenstand, der *Liber de anima ad Odonem Bellovacensem episcopum,* ist eine Streitschrift, verfaßt auf Wunsch des Bischofs Odo von Beauvais, der Ratramnus gebeten hatte, die seiner Ansicht nach der kirchlichen Lehre widersprechenden Äußerungen eines irischen Mönches namens Macharius und seines Schülers zu widerlegen, die den Gedanken einer Universalseele

295 f.) sind nicht aus dem Commonitorium de Spiritu sancto des Fulgentius entnommen, sondern einem Briefe desselben Kirchenvaters an Ferrandus von Karthago (epist. 14, 21. 28. Migne PL 65, 411, 418).

vertreten hatten. Es ist nicht möglich, den etwas schwierigen Gedankengang des Werkes in wenigen Worten darzustellen. Wichtig aber ist dies: Ratramnus beruft sich für seine Auffassung, daß jeder Mensch eine persönliche, individuelle Seele habe, nicht etwa auf die Autorität der Bibel oder der Kirchenväter, sondern bemüht sich um eine regelrecht philosophische Argumentation, wobei allerdings der Zeit entsprechend, immer wieder theologische Grundvorstellungen hereinspielen.

Das wesentliche an den Werken des Ratramnus entzieht sich der literarhistorischen Beurteilung. Gleichwohl erhält sein Bild klare Züge. Ratramnus ist einer der begabtesten und schärfsten Denker seiner Zeit gewesen, und er hat es verstanden, seine Gedanken klar und folgerichtig in durchsichtigen Sätzen und in gepflegter Sprache vorzutragen. Im Gegensatz zu seinem Freunde Gottschalk, dem es offenbar nie gelungen ist, außer in der Form kleinerer Gedichte, seine Gedanken anders als skizzenhaft zu notieren, hat Ratramnus bei aller für seine Zeit beachtlichen Selbständigkeit doch stets dem, was er zu sagen hatte, die angemessene, beherrschte Form zu geben gewußt.

Einem der besten und geschätztesten Exegeten der Zeit begegnen wir in dem Mönch **Christian von Stablo.** Er soll aus Aquitanien gestammt haben und dann nach Gallien gekommen sein; darauf wurde er Mönch und Priester in Stablo, wo er als Lehrer tätig war. Sein Todesjahr ist unbekannt; vermutlich hat er noch über 880 hinaus gelebt.

Es war die praktische Erfahrung des Lehrenden, die Christian zur Abfassung seines Hauptwerkes, der großen *Expositio in Matthaeum evangelistam,* veranlaßte. In dem Widmungsbrief an seine Mitbrüder im Petruskloster zu Stablo gibt er an, daß ihn die Beobachtung, wie seine Schüler nach zweimaliger Durchnahme des Matthaeus-Evangeliums noch immer eine Menge vergessen hätten, auf den Gedanken gebracht habe, seine Erklärungen schriftlich festzuhalten; der Matthaeus-Kommentar des Hieronymus – der des Hrabanus Maurus war Christian also noch unbekannt, desgleichen natürlich auch der des Paschasius Radbertus – lasse doch zahlreiche Stellen unerklärt. Für ein neues Werk spreche ferner der unterschiedliche Sprachgebrauch in den verschiedenen Gegenden. Er, Christian, habe sich in seiner expositio einer klaren, leicht faßlichen Ausdrucksweise bedient und jeden Schwulst, der seinerseits nur wieder eine neue Auslegung erfordere, bewußt vermieden. In der Auslegung selbst habe er sich mehr um den sensus historicus als den sensus spiritalis bemüht, weil es sinnlos sei, nach diesem zu forschen, solange jener unbekannt sei. Die Ausführung des Werkes, das natürlich wie alle Kommentare der Zeit vorwiegend auf Kompilation beruht, aber doch viele eigene Formulierungen Christians aufweist, entspricht durchaus dem Pro-

gramm. Auffällig ist die zumal am Beginn zutagetretende Neigung des Verfassers zur sprachlichen Erklärung und das hierbei bewiesene Verständnis, nicht zuletzt dann, wenn es um griechische Worte geht. Beachtung verdient durchweg die Reichhaltigkeit der gebotenen Angaben. Von theologischer Seite hat vornehmlich Christians Auffassung von der Eucharistie Interesse gefunden; seine Auslegung von Matth. 26,26 f. deutet mindestens auf eine Neigung zu symbolisch-spiritualistischer Deutung hin. Im übrigen vermittelt das ausgezeichnete Werk ein Verständnis des biblischen Textes, wie man solches nur selten antrifft.

Im Prolog (Widmungsbrief) des Matthaeus-Kommentars kündigte Christian für den Fall, daß das Werk Anklang fände, eine entsprechende Arbeit über das Johannesevangelium an; für Marcus reiche der Kommentar des Ambrosius, für Lucas der Bedas aus. Demnach ist die Authentizität der beiden kurzen Kommentare zu Lucas und Johannes, die unter dem Namen des Christian überliefert sind, nicht gesichert.

Ob Christian schon im neunten Jahrhundert über die nähere Umgebung von Stablo hinaus bekannt wurde, ist schwer zu sagen; es finden sich weder Handschriften aus der Zeit noch hat man bisher die Benützung des Matthaeus-Kommentars feststellen können. Um so mehr Beachtung und Verbreitung aber scheint das Werk nach der Jahrtausendwende bis in die Zeit der Hochscholastik gefunden zu haben. Dann wiederum hat Christian in der Reformationszeit wegen der erwähnten Eucharistielehre Aufmerksamkeit erregt.

Der Blick auf Corbie setzt uns in den Stand, die Entwicklung des geistig-literarischen Lebens in der Tochtergründung, der *Corbeia nova*, auf dem rechten Hintergrund zu sehen.

Der Norden Deutschlands ist einige Generationen später als der Süden in die lateinische Literatur eingetreten. Am Beginn steht auch hier die Hagiographie.

Den Anfang macht der Friese Liudger, der nach langjähriger Missionstätigkeit der erste Bischof der neu gegründeten Diözese Münster wurde und bis 809 gelebt hat. In seiner *Vita des Gregor von Utrecht*, der noch ein Gehilfe des Bonifatius gewesen war, gibt Liudger ein für die Geschichte der Bekehrung der Friesen wichtiges Denkmal. Das Werk ist zwar mit der ausdrücklichen Absicht der Erbauung und im hagiographischen Stile abgefaßt, hält sich aber durchaus im Rahmen des Historischen (die am Ende der Vita erzählten virtutes sind die Tugenden des Helden, nicht wie sonst in der Hagiographie üblich, Wunder), und sie verdient um so mehr Glaubwürdigkeit, als Liudger selbst ein Schüler Gregors gewesen war und bei Gelegenheit immer wieder auf dieses sein persönliches Verhältnis hinweist.

Liudger war wie gesagt noch selber als Missionar ins Land gekommen. Ein bodenständiges Werk ist dann erst die *Vita Liudgeri* von Altfrid, dem zweiten Nachfolger Liudgers auf dem Bischofsstuhl von Münster, die zwischen 839 und 849 verfaßt wurde. Auch diese Vita kann als wertvolle Quelle der Christianisierung des Sachsenlandes angesehen werden, obwohl Altfrid im Vergleich zu Liudger sich entschieden in die hagiographische Tradition stellt, was er schon dadurch zum Ausdruck bringt, daß er im ersten Buch das Leben des Heiligen, im zweiten die virtutes und im dritten die Wunder nach dessen Tode berichtet.

Einer der ersten Mönche, die von Corbie an der Somme aus die Corbeia nova besiedelten, war der Flame Anskar, der im Gedächtnis der Nachwelt der „Apostel des Nordens" werden sollte. Nachdem er einige Jahre als Lehrer in Corvey tätig gewesen, dann in Dänemark als Missionar gewirkt hatte, wurde er 831 erster Bischof des neu errichteten Bistums Hamburg, bald darauf päpstlicher Legat für Skandinavien. Die folgenden Jahre, bis zu seinem Tod im Jahre 865, waren der Missionierung in Dänemark und Schweden gewidmet. Er erhielt eine Biographie von seinem früheren Schützling und späteren Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhl von Bremen-Hamburg, Rimbert. Rimbert war Flame wie Anskar und hatte diesen auf allen seinen Missionsreisen begleitet. Nach des Meisters Tod zum Nachfolger erhoben, begab er sich zunächst nach Corvey, um sein Gelübde, Mönch zu werden, zu erfüllen. Darauf ging auch er auf Missionsreisen, die ihn nach Dänemark und Schweden führten. Er starb im Jahre 888. Seine *Vita Anskarii* schrieb Rimbert um 866, vermutlich während seines Aufenthalts in Corvey. Das Werk gilt vor allem als eine hervorragende Geschichtsquelle. Sie zeichnet ein lebensvolles Bild des Missionars und enthält viele Nachrichten über die skandinavischen Länder. Trotzdem ist sie, anders als etwa die Vita Aeigili des Candidus von Fulda, durchaus hagiographisch aufgefaßt. Nicht der Missionar, nicht der Bischof, nicht der große Mensch Anskar steht im Vordergrund, sondern der Heilige.

Bezeichnend dafür ist die Rolle der Visionen Anskars. Schon als Kind hatte er Gesichte. Später — er war schon etwas herangewachsen — fällt er in eine Krankheit, er vermeint zu sterben, spürt wie seine Seele den Leib verläßt. Da erscheinen ihm der Apostel Petrus und Johannes der Täufer (beide sind sehr anschaulich geschildert) und schicken ihn ins Fegfeuer. Nachdem der dort eine kurze Zeit, die ihn aber endlos lange dünkt, zugebracht, holen ihn die beiden Heiligen wieder heraus und zeigen ihm nun die Herrlichkeit des Himmels. Solche und ähnliche Begebenheiten gibt Rimbert gern mit den Worten Anskars wieder, wodurch ihm eine besondere Belebung der Darstellung gelingt, der es im übrigen nicht

an Bewegtheit fehlt. So liest man etwa (c. X) von Anskars abenteuerlicher Überfahrt nach Schweden, auf die er unter anderem vierzig Bücher *ad servitium Dei,* also liturgische Bücher, mitgenommen hatte. Aber die Missionare werden kurz vor dem Ziel von Seeräubern überfallen und können eben noch das nackte Leben retten. Die Bücher und ihre sonstige Habe gehen verloren. All dies erzählt Rimbert, der seine Vita den Mönchen von Corbie gewidmet hat, in einem von tiefer Verehrung und starker Anhänglichkeit an den verstorbenen Meister getragenen Ton, in einfacher, doch gepflegter Sprache, selbständig, und wie es scheint ohne unmittelbares literarisches Vorbild.

Durch Rimbert ist uns wiederum das Kloster Corvey ins Blickfeld gerückt. Das sächsische Tochterkloster der alten Corbeia hat sich in den Jahrzehnten nach seiner Gründung zu einem kulturellen Zentrum entwickelt, das man hinsichtlich seiner Stellung im sächsischen Raume mit Fulda vergleichen könnte, wiewohl es dessen Bedeutung nicht erreicht hat. In die lateinische Literatur ist Corvey durch einen Mann eingetreten, von dessen Lebensumständen wir so gut wie nichts wissen: den Mönch Agius. Seine Zugehörigkeit zu Corvey ist zwar nirgends eindeutig bezeugt — Agius selbst nennt sich nur *Christi sacerdos* — läßt sich aber mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit erschließen. Die frühere Vermutung, Agius sei ein Sohn des Sachsenherzogs Liudolf gewesen, hat wenig für sich. Vielleicht ist er identisch mit einem unter Abt Warin, der als Nachfolger Walas von 826 bis 856 in Corvey regierte, eingetragenen Mönch Agicus. Die früheste Spur literarischer Tätigkeit des Agius führt ins Jahr 864. Längere Zeit scheint er geistlicher Betreuer der Nonnen von Gandersheim gewesen zu sein, deren erster Äbtissin, Hathumod, einer Tochter des Sachsenherzogs Liudolf, er sehr nahe stand. Über die Zeit seines Todes ist nichts bekannt.

Das literarische Werk des Agius wiegt dem Umfange nach nicht schwer, auch wenn wir in Anschlag bringen, daß einiges verlorengegangen sein mag. Doch erkennen wir den Mann als eine schriftstellerische Individualität.

Auf Anregung Rimberts, des nachmaligen Erzbischofs von Hamburg-Bremen, verfaßte Agius im Jahre 864 — die Datierung gibt er selbst — einen Zyklus von sieben kleinen komputistischen Gedichten im Umfang von 10 bis 30 Hexametern, die durch ein achtes als Widmung und Einleitung vorangestelltes Gedicht in 22 Distichen, dessen Anfang verstümmelt ist, als zusammengehörig gekennzeichnet sind. Im Einleitungsgedicht widmet Agius das ganze Rimbert, spricht vom Nutzen der Zahl und der Zeitrechnung und bezeichnet es als seine Absicht, mit seinen Versen denjenigen, die mit der Komputistik nicht recht vertraut seien, eine Anleitung zu geben. Die sieben hexametrischen Gedichte hat er als

Erklärung und Gebrauchsanweisung jeweils den einzelnen Tafeln eines Komputus beigegeben. Auffällig daran ist die Form. Agius, der die poetische Technik recht gut beherrscht, bedient sich wie auch manche andere Dichter der Zeit des einsilbigen leonischen Reims. Aber er beschränkt die Anwendung des Cäsurreims auf die Pentameter des Widmungsgedichts, und das ist eine Besonderheit, die sich bei keinem der anderen bekannten karolingischen Dichter findet.

Der Sache nach sind die sogenannten *versus computistici* des Agius nichts Neues. Gedichte, welche sich mit der Zeitrechnung, insbesondere dem christlichen Festkalender befassen, kennt man — zumeist in rhythmischer Form – schon aus merowingischer und frühkarolingischer Zeit. Sie sind entweder reine Lehrgedichte oder sie haben mnemotechnischen Charakter[74].

Bedeutenderes freilich als in den versus computistici hat der Corbeienser Mönch geleistet mit einem merkwürdigen hagiographischen Werk, der *Vita Hathumodae.* Hathumod war, wie gesagt, eine Tochter des Sachsenherzogs Liudolf und die erste Äbtissin von Gandersheim. Sie starb im Jahre 874. Das Leben einer Frau, die in frühen Jahren den Schleier genommen und das Kloster bis zu ihrem Tode nicht mehr verlassen hat, bietet wenig bewegende Momente, und seine Darstellung ist keine leichte Aufgabe. So sind es denn auch vor allem die menschlichen Vorzüge dieser Frau, die Agius rühmend, doch mit angenehm berührender Mäßigung darstellt, und hier wiederum ist es insbesondere die Strenge Hathumods gegen sich selbst und die Milde gegenüber ihren Untergebenen, die er hervorhebt: daß sie nichts gebot, was sie nicht selbst zuvor getan, daß sie sich in keiner Weise der Erleichterungen bediente, die ihr Abkunft und Stellung hätten bieten können. Eigentliche Wundergeschichten fehlen. Doch hat Hathumod wiederholt Gesichte, in denen sie die Zukunft ihres Klosters schaut; von anderen wollte sie nicht reden.

Die Vita macht, wiewohl in durchaus hagiographischem Stil gehalten, und mit der Absicht zu erbauen geschrieben, einen zuverlässigen, sachlichen Eindruck. Aber nicht nur dies. Durch das einfache, von persönlicher Wärme und aufrichtiger Verehrung getragene Erzählen der kleinen Begebenheiten dieses stillen Lebens, läßt Agius ein Charakterbild der edlen Frau vor uns erstehen, das man so leicht nicht wieder vergißt. Sympathisch berührt der bei aller Wärme und Verehrung schlichte, ruhige Ton. Die Vita Hathumodae ist ohne Zweifel eines der schönsten Heiligenleben aus dem Mittelalter. Im einzelnen wäre noch zu prüfen, inwieweit die Vita sancti Martini des Sulpicius Severus über gelegentliche Benützung hinaus auch auf die Art der Darstellung eingewirkt hat.

---

[74] Eines von diesen z. B. nichts anderes als eine fast vollständige Versifizierung des bedanischen Komputus.

Nun hat Agius der eigentlichen Vita ein besonderes Stück folgen lassen, ein Gedicht von über 700 Versen (elegischen Distichen), bekannt als *Epicedium Hathumodae,* „Leichengesang auf Hathumod", oder, wie der Titel in der einzigen bekannten Handschrift lautet: *Dialogus.* Es handelt sich um einen Wechselgesang, der getragen wird auf der einen Seite von Agius selbst, auf der andern von der Responsio — nämlich der Gandersheimer Nonnen. Mit tröstenden Worten eröffnet Agius das Gespräch, trauernd erwidern die Nonnen, und so wechseln in der Weise einer Ekloge die Reden, bis Agius schließlich die Nonnen dazu bringt, nicht mehr bloß um die Verstorbene zu trauern, sondern sich über die Selige zu freuen und die Heilige um ihre Hilfe zu bitten, der neuen Äbtissin aber, die er mit warmen Worten empfiehlt, den gleichen Gehorsam und dieselbe Liebe entgegenzubringen wie einst der Hathumod.

Totenklage und Trost bilden den Hauptinhalt des Dialogus. Beide haben als Gegenstand literarischer Kunstübung eine alte Tradition. Längst hatten die Christen das antike Epitaphium übernommen, als es im sechsten Jahrhundert durch Fortunatus — so jedenfalls stellt sich uns auf Grund des Erhaltenen die Lage dar — zu reifer Form entwickelt wurde. Er hat aber auch schon den Trost der Hinterbliebenen mit der Klage um den Verstorbenen verbunden und hat gelegentlich Gedanken aus der philosophischen Trostliteratur der Antike mit christlichem Gedankengut vereint hereingenommen. Zu den *epitaphia* und *consolationes* kommt nun noch der monastische Brauch der *rotuli mortuorum,* in denen sich gleichsam von selbst eine Art Wechselgespräch oder Wechselgesang entwickeln konnte. All dies sind Voraussetzungen oder Vorstufen für das Epicedium des Agius. Aber er hat die Form der den christlichen Trost mit der Totenklage verbindenden Dialogdichtung nicht neu geprägt; sein unmittelbares Vorbild war vielmehr die Ecloga, die Paschasius Radbertus seiner Vita Adalhardi beigefügt hatte.

Es hat den Anschein, als habe Agius in Anknüpfung an sein Vorbild etwas wie eine Corbeienser Lokaltradition der literarischen Totenklage begründen wollen, ähnlich etwa wie man in Fulda nach dem Vorgange der Vita Sturmi des Aeigil eine biographisch-historiographische Haustradition begründete, die dann allerdings bald wieder verfiel. An eine solche bewußt literarische Absicht bei Agius wird man um so eher glauben dürfen, als man im Gegensatz zu der früheren Meinung, Agius habe seine Vita bald nach dem Tode der Hathumod verfaßt, beobachtet hat, daß die Abfassung nicht vor August 876, d. h. etwa zwei Jahre nach dem Tode der Hathumod erfolgt sein kann[75].

[75] Deshalb nämlich, weil Hathumods Schwester Liudgard Königin genannt wird, was erst seit August 876 zutrifft, in welchem Monat ihr Gemahl, Ludwig III., gekrönt wurde. – Auf das Vorbild des Paschasius Radbertus hat zuerst Ludwig Traube, O Roma nobilis S. 310 ff. (vgl. Poetae III S. 370) hingewiesen.

Besonders nachhaltig freilich scheint der Erfolg des Agius nicht gewesen zu sein, wir hören nichts von einer weiteren Übung der poetischen Totenklage in Eclogen. Sowohl die Vita Hathumodae mit dem Dialogus wie auch die komputistischen Verse des Agius kennen wir nur aus je einer einzigen Handschrift des 11. Jahrhunderts.

Man glaubte früher, dem Agius noch ein großes, anonym überliefertes episches Gedicht zuschreiben zu sollen, die sogenannten *Gesta Caroli magni metrica,* doch ist man von der Zuweisung an Agius wieder abgekommen und hat sich daran gewöhnt, den unbekannten Autor nach wie vor als Poeta Saxo zu betrachten. Denn zu dem wenigen, was sich aus dem Gedicht über die Person des Verfassers ermitteln läßt, gehört, daß er ein Sachse war. Er schrieb unter König Arnulf, etwa hundert Jahre nach der Unterwerfung seines Stammes durch Karl; daß er in Corvey lebte, ist eine allgemeine, doch nicht ausreichend begründete Annahme.

Das Werk zählt rund 2700 Verse, die sich in fünf Bücher gliedern. Die vier ersten, in Hexametern, werden vom Verfasser selbst als *Annales de gestis Caroli Magni imperatoris* bezeichnet. Sie behandeln jeweils einen Zeitabschnitt von zehn Jahren, beginnend mit 771, zum größten Teil auf Grund der sogenannten Einhard-Annalen, gegen Ende, von IV 71 an, nach einem anderen, geringeren Annalenwerk, das den Hersfelder Annalen ähnlich gewesen sein soll. Buch V handelt *de vita et obitu Caroli Magni,* ganz nach Einhard.

Der sächsische Poet schließt sich gewöhnlich sehr eng an seine Vorlagen an, so eng, daß man nicht eigentlich von einer Dichtung sprechen kann, sondern das Werk als eine Versifizierung der Annalen und der Einhard-Vita bezeichnen muß. Man hat denn auch das Gedicht vor allem als geschichtliche Quellenschrift angesehen. Da wir die Vorlagen zum allergrößten Teil kennen, fällt das Urteil in der Regel nicht eben günstig aus. Der Literarhistoriker freilich sieht solch ein Werk mit anderen Augen als der Historiker. Es ist wichtig zu beachten, daß vor dem Poeta Saxo keiner den Versuch gemacht hat, eine Darstellung profangeschichtlichen Inhalts zu versifizieren.

Bisher hatte man sich darauf beschränkt, biblische und vor allem hagiographische Stoffe auch in poetischer Form zu bearbeiten. Die für den literarischen Betrieb der Karolingerzeit charakteristische, auf einem meist vordergründigen Verhältnis zu den Dingen beruhende Übertragung von Methoden wie von Formen auf Gebiete, wo sie bisher nicht zu Hause waren, hätte auch hier zu einem wohlgelungenen Ergebnis führen können, wenn der Poeta Saxo nur etwas von einem Dichter an sich gehabt oder auch nur mehr Geschmack besessen hätte. Aber seine gutgemeinten Versuche, wenigstens gelegentlich die Dürre annalistischer Aufzeichnungen

durch poetische Kunstmittel zu beleben, vermögen den Leser ebensowenig wie des Poeten Vertrautheit mit der alten Dichtung darüber hinwegzutäuschen, daß die trockene Kost der Annalen nicht besser schmeckt, wenn man sie mit Versen garniert, und Einhards Monumentalbild des großen Kaisers durch Versifizierung nur an Kraft verlieren konnte.

Als die schwache Kunst des sächsischen Poeten noch einmal die Gestalt des großen Kaisers zu beschwören suchte, war die Zeit längst verflossen, da der Hof die Mitte der geistigen Kultur gebildet hatte und ein Kreis von Gelehrten und Dichtern den Herrscher umgab. Ganz anders war schon unter Ludwig dem Frommen das Verhältnis der literarisch Tätigen zum Hof und zum Herrscher geworden, an dem man wohl erkannte, um wieviel ferner er dem geistigen Leben stand als sein Vater, und als die Universalmonarchie endgültig zerbrach, da waren die Höfe, was geistige Kultur und Schrifttum anbelangte, beinahe zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken. Karl der Kahle suchte wohl noch einmal auch in diesem Bereich seinen Urgroßvater nachzuahmen, und es sind zweifellos manche Impulse von ihm fürs geistige Leben ausgegangen; längere Dauer aber war auch seinem Wirken nicht beschieden.

Eine der wenigen Dichter, die mit Ludwig dem Frommen in Verbindung stehen, ist Ermoldus Nigellus. Über sein Leben sind wir nur sehr dürftig unterrichtet; alle Nachrichten müssen aus seinem Werk herausgelesen werden. Aller Wahrscheinlichkeit nach stammt Ermoldus aus Aquitanien. Dem geistlichen Stande gehörte er zweifellos an, ob er Mönch war, ist ungewiß. Zuerst erscheint Ermoldus im Jahre 823 als Günstling Pippins, des Sohnes Ludwigs des Frommen, auf dem Feldzug gegen die Bretonen; man weiß nicht recht warum: jedenfalls fürchtete Ludwig der Fromme, Ermoldus möchte schlechten Einfluß auf Pippin ausüben, und verbannte ihn nach Straßburg, wo sich der Büchermensch, der Freund des Prunkes und festlicher Repräsentation in der Kirche wie am Hof, todunglücklich fühlte. Um wieder zurückkehren zu dürfen, verfaßte er ein großes episches Gedicht *in honorem Hludowici*. Welchen Erfolg er damit hatte, ist unbekannt; wie es scheint, durfte er gegen 830 zurückkehren. Sein weiters Schicksal liegt im Dunkeln.

Alles was wir von Ermoldus Nigellus besitzen, stammt aus der Zeit des Exils in Straßburg. Es sind zwei Briefgedichte an Pippin und das große panegyrische Epos auf Ludwig den Frommen. Das Gedicht *in honorem Hludowici christianissimi Caesaris Augusti*, das vermutlich der Verfasser selbst als *Elegia carmen* bezeichnet hat, besteht aus etwas über 2600 Versen (elegischen Distichen), die sich in vier Bücher von ziemlich genau gleichem Umfange gliedern; dem Werk ist ein akrostichisches Gedicht in 35

Hexametern als Widmung an den Kaiser vorangestellt. Der Dichter verfolgt die Absicht, den Taten des Kaisers ein rühmendes Denkmal zu setzen. So berichtet er in panegyrischem Tone von den Regierungshandlungen Ludwigs seit 781, da der Dreijährige zum König von Aquitanien erhoben wurde, bis auf die jüngst vergangenen Ereignisse des Jahres 826/27. Noch fällt der Schatten der späteren Jahre nicht auf die Gestalt des im besten Mannesalter stehenden Kaisers. Den Hauptinhalt des ersten Buches bilden die Bemühungen Ludwigs um Sicherung der Spanischen Mark bis zur Einnahme von Barcelona (801). Das zweite Buch berichtet von der Erhebung Ludwigs zum Mitkaiser (813), vom Tode Karls des Großen und den ersten selbständigen, vor allem der monastischen Reform gewidmeten Regierungshandlungen Ludwigs bis zum Jahre 818, unter denen die Gründung des Musterklosters Inden[76] durch einen eigenen Abschnitt besonders hervorgehoben wird. Im dritten Buch wird die Expedition in die Bretagne und die Unterwerfung der Bretonen behandelt, von der Fortführung der monastischen Reform gesprochen und ein Zweikampf geschildert, in welchem der des Hochverrats angeklagte Befehlshaber von Barcelona, Bero, seinem Ankläger Sanilo unterliegt und vom Kaiser begnadigt wird; zum Abschluß wird der Tod Benedikts von Aniane berichtet. Das vierte und letzte Buch beginnt mit der Einleitung der Missionierung der Dänen durch den Erzbischof Ebo von Reims (823) und von der neuerlichen Expedition gegen die aufständischen Bretonen im folgenden Jahre. Sodann wird der Besuch des Dänenkönigs Herold bei Ludwig in Ingelheim geschildert, die Zurüstungen für seinen Empfang und die Festlichkeiten nach seiner Ankunft beschrieben, von der Taufe des Dänenkönigs berichtet und von seinem Bündnis mit dem Kaiser. Den Abschluß bildet eine Schilderung der Verhältnisse in Straßburg, wo sich der Dichter zur Zeit der Abfassung in Verbannung befand; daß er sich selbst damit in Erinnerung bringen wollte, ist offenkundig. Besonderes Interesse verdient eine Partie des vierten Buches, wo Ermoldus gelegentlich seines Berichtes über den Besuch des Dänenkönigs von der Pfalz zu Ingelheim spricht. Dabei beschreibt er eingehend insbesondere die Bilderzyklen in der Kirche[77] und in der Pfalz selbst[78] [V, 2126 ff.]: Darstellungen aus der christlichen Heilsgeschichte in der Kirche, der Taten Karls des Großen während der Sachsenkriege und Ludwigs des Frommen bei den Kämpfen gegen die Friesen in der Pfalz. Mit diesen Bilderzyklen sollen die Wände geschmückt gewesen sein. Es ist ein kunsthistorisches und zugleich literarisches Problem, wie weit man den zum Teil recht detaillierten Angaben

[76] Kornelimünster bei Aachen.
[77] V. 2061 ff.
[78] V. 2126 ff.

des Ermoldus Glauben schenken darf. Die Zahl der Bilder, die sich ergibt, ist beträchtlich und mahnt in jedem Falle zur Vorsicht. Wir sind für unsere Kenntnis von der bildlichen Ausgestaltung von Räumen in der Karolingerzeit fast ausschließlich auf spärliche literarische Quellen angewiesen. Fingierte bildliche Darstellungen, die seit dem 12. Jahrhundert geradezu in Mode kommen, sind in früherer Zeit ausgesprochen selten.

Die Fülle der Personen, Orte, Begebenheiten, Gebräuche usw., von denen anderwärts nichts überliefert ist, machen das Werk des Ermoldus zu einer beachtenswerten Geschichtsquelle; ob er, wie man gemeint hat, ein verlorenes Annalenwerk benützte, steht dahin. Indes, dem Autor ging es nicht in erster Linie um eine zuverlässige Aufzeichnung geschichtlicher Ereignisse; er wollte, wie schon bemerkt, durch den Bericht von Begebenheiten aus dem Leben des Kaisers diesen rühmen, und zwar mit poetischen Mitteln. Man wird sonach, was die geschichtliche Zuverlässigkeit von Einzelheiten betrifft, in jedem Falle den literarischen Grundcharakter im Auge behalten müssen.

Was den Aufbau anlangt, so fällt auf, daß die einzelnen Abschnitte, in denen eine bestimmte Begebenheit behandelt oder ein Gegenstand beschrieben wird, so gut wie unverbunden nebeneinanderstehen, der Dichter zumeist nicht einmal eine formale Verbindung zu erreichen gesucht hat und in der Regel das einzige, was die Teile zusammenhält, die Person des Herrschers ist, dem der Dichter sein Werk gewidmet hat. Die Sprache wirkt gewöhnlich einfach und ist zumeist korrekt, muß sich jedoch des öfteren dem Zwang des Versmaßes fügen; von daher erklären sich auch die nicht seltenen Füllwörter, Pleonasmen oder einzelne ungeschickte Wendungen. Das Werk in eine bestimmte literarische Gattung einzureihen ist schwierig. Die Bezeichnung *carmen elegiacum,* wenn sie wirklich vom Verfasser selbst stammen sollte, geht nur auf die Versform. Vielleicht wären mit der Bestimmung als panegyrisches Epos die wesentlichen Züge des Gedichtes noch am ehesten gekennzeichnet.

Viel Persönliches enthalten die beiden *poetischen Briefe* an Ludwigs Sohn Pippin († 838), freilich nicht unverhüllt und offen, sondern in Andeutungen und nicht immer ganz klaren Anspielungen. Das erste der beiden Briefgedichte (200 Verse, Distichen) weist eine eclogenartige Form auf und ist auch vom Inhalt her ungewöhnlich: Ermoldus schickt seine Muse Thalia auf den Weg zu König Pippin, was den Anlaß zu einer Schilderung des Hofes zu Angeac bietet; nach einem Wechselgespräch zwischen dem König, der sich nach dem Schicksal des Verbannten erkundigt, und der Muse führen Rhenus und Wasacus, die personifizierten Gestalten des Rheins und der Vogesen, eine Art Streitgespräch über ihre Vorzüge, bis schließlich die Muse Thalia, den einen wie den anderen zurückweisend, die Verhältnisse in Straßburg schildert, dem Aufenthaltsort des Verbannten,

und der König selbst diesen zum geduldigen Ausharren ermuntert. Das zweite Gedicht, formal etwas einfacher, enthält im ersten Teil einen Preis Pippins, von dessen Persönlichkeit man ein recht lebendiges Bild empfängt: man hört von dem starken Drange des jungen Königs nach Unabhängigkeit, seiner Vorliebe für die Jagd und dergleichen. Darauf erteilt der Dichter dem König Ratschläge für die rechte Lebensführung. Das geschieht indessen nicht im Tone trockener Belehrung und Ermahnung. Ermoldus war, allem Anschein nach, ein Mann von Witz und Humor und hatte seine eigene Art, dem jungen, lebensfrohen König eine ernste Wahrheit nahezubringen. So erzählt er Pippin, dessen erklärte Lieblinge die Hunde waren, eine Geschichte von einem Anachoreten in der Thebais, der ob seiner Tugend schon auf Erden der Anschauung Gottes teilhaftig wurde, so oft er nur wollte. Aber er besaß eine Katze, die mit ihm aus einer Schüssel speiste und sich schnurrend von ihm streicheln ließ[79]:

Musio nutritur usibus aptus ei,
Qui solamen erat monacho convivaque soli,
Palpabatque fera terga pater manibus

— bis ihm vom Himmel her entgegendonnerte: „Nimmermehr sollst du mich schauen, denn du liebst die Katze mehr als mich!" Worauf der Mönch sich voll der Reue das Gesicht zerkratzt, die verdutzte Katze fort zu ihren Mäusen jagt und — allsogleich den Himmel wieder offen sieht. Daß die Quelle ('Vitae patrum') fingiert ist, stimmt zum Tone des Exempels. Das war wohl die Art, wie sie miteinander verkehrten, Pippin, der König, und sein geistlicher Lehrer und Freund. Pippin war es auch gewesen, der seinerzeit, als bei der Expedition gegen die Bretonen 825 Ermoldus, einem Krieger gleich, mit Schild und Schwert gewappnet ausrückte, ihm lachend zurief: „Laß die Waffen, Bruderherz, dir stehn die Bücher besser an!"[80] Mag sein, daß eben dieses unbekümmert herzliche Verhältnis die Mißbilligung des Kaisers erregte und seiner Maßnahme gegen Ermoldus den Boden bereitete. Daß sich dieser im übrigen auch anders verhalten konnte, lehrt der letzte Teil des zweiten Briefs an Pippin, in welchem dieser auf seine Pflichten als Herrscher hingewiesen wird, indem Ermold ihm nachdrücklich die stolze Reihe seiner Ahnen von Pippin dem Älteren bis herab auf Ludwig den Frommen vor Augen stellt; von dem letzteren heißt es, er habe schon von Kindheit an Gott geliebt[81]: ein Gedanke, der nach direkter Anspielung auf die in der Geschichte von dem Mönch mit der Katze versteckten „Ermahnung" klingt.

Aus alledem geht eins hervor: Ermoldus, der ein belesener Mann ge-

[79] ad Pippinum II 80–82.
[80] ad Hludowicum V. 2015 ff.
[81] V. 185 ff.

wesen sein muß und offensichtlich in den antiken Autoren gut Bescheid wußte, auch manchen karolingischen Dichter kannte, gehört gewiß nicht zu den besten Poeten der Zeit; aber die Art, wie er seine Kunst in den Dienst eines ganz persönlichen Anliegens stellt, wie er andererseits scherzhaft-spielerisch literarische Mittel einsetzt, um auf witzige Art sich mit seinem königlichem Schüler und Freunde zu verständigen und zugleich in recht geschickter Verhüllung seine Meinung über den Kaiser kundzutun: solche und ähnliche Züge heben den Mann trotz aller Schwächen, die seinem Werk anhaften, aus der Schar derer, die nur Verse schmiedeten, heraus und machen die allmähliche Entwicklung des Schrifttums über die Zweckgebundenheit hinaus zum eigentlich Literarischen deutlich.

Eine nennenswerte Wirkung scheint Ermoldus Nigellus weder auf die Zeitgenossen noch auf die Nachwelt ausgeübt zu haben. Man hat bisher bei keinem anderen Schriftsteller Benützung eines seiner Gedichte festgestellt. Auch die handschriftliche Überlieferung ist äußerst spärlich.

Parteiisch wie Ermoldus sind auch die beiden Viten Ludwig des Frommen, von denen wir Kunde haben. Die eine entstand bereits zu seinen Lebzeiten, sie reicht bis 836; ihr Verfasser ist der Trierer Chorbischof Thegan. Von seiner Person wissen wir wenig. In einem Gedicht, das der junge Walahfrid im Namen seines Lehrers Tatto an Thegan richtete, wird dieser als eine stattliche Erscheinung, ein Mann von mächtiger Statur und imponierendem Auftreten geschildert; in dem Werk selber finden sich Hinweise darauf, daß der Mann sich seiner Bedeutung, vor allem aber seiner adeligen Abkunft sehr wohl bewußt war.

Die Vita beginnt mit dem Jahre 810, also noch in den letzten Lebensjahren Karls des Großen. In einem ersten Teil werden die Ereignisse bis zur Kaiserkrönung Ludwigs im Jahre 817 behandelt (c. 1—18); darauf versucht der Verfasser eine Charakterisierung des Herrschers (c. 19—20); als dritter Teil folgt die Darstellung der Begebenheiten nach der Kaiserkrönung bis zum Jahre 836 (c. 21—58). Im ersten und dritten Teile befolgt Thegan das annalistische Schema; auch die Darstellung selbst erinnert stark an Annalen. Der zwischen die beiden Teile eingeschobene Versuch, die Persönlichkeit Ludwigs des Frommen zu charakterisieren, erstreckt sich auch auf die äußere Erscheinung des Kaisers, was an Einhard erinnert. Daß Thegan entschieden für Ludwig Partei ergreift, ist von Anfang bis Ende der Vita deutlich zu erkennen. Kritik übt er nur einmal, und zwar im Anschluß an seine Charakterisierung des Kaisers: Ludwig höre zu viel auf seine Ratgeber und habe außerdem versäumt, die üble alte Gewohnheit abzuschaffen, daß auch Männer von nichtadeliger, ja unfreier Abkunft zum Bischofsamte zugelassen werden könnten. Man fühlt, wie bei dem Gedanken an diese *pessima consuetudo* der Chor-

bischof in Erregung gerät; seine Empörung wächst rasch und bricht sich Bahn in einem Schwall von Worten, der die voraufgegangene Charakterisierung des Herrschers beinahe untergehen läßt. Folgerichtig apostrophiert Thegan daher den Erzbischof Ebo von Reims gleich bei der ersten Erwähnung als *virum impudicum et crudelissimum, qui erat ex originalium servorum stirpe.*

Es ist wahrscheinlich, daß Thegan durch Einhards Vita Karoli Magni, die ihm zweifellos bekannt war, angeregt wurde; aber seine Biographie erreicht bei weitem nicht deren vollendet monumentale Gestalt, und es gelingt dem Verfasser nicht, ihr das literarische Format zu geben, das für die Einseitigkeit seiner Berichterstattung entschädigen würde.

Nach dem Tode Ludwigs des Frommen hat Walahfrid, ähnlich wie bei Einhards Vita Karoli Magni, das Werk in Abschnitte gegliedert und Kapitelüberschriften beigegeben, wie er in einer kurzen Vorrede bemerkt.

Von einem zweiten Biographen Ludwigs des Frommen ist nicht einmal der Name überliefert. Man pflegt den Verfasser als Astronomus zu bezeichnen, weil er gelegentlich seines Berichtes über den Kometen des Jahres 838 erwähnt, daß der Kaiser ihn als einen Mann, von dem er sachkundige Auskunft erhalten zu können glaubte, bezüglich der Himmelserscheinung befragt habe (c. 58). Seit der Übernahme der Regierung durch Ludwig, also seit 814, hat sich der sogenannte Astronom, wie wir von ihm selbst erfahren, am Hofe des neuen Kaisers aufgehalten. Über seine vermuteten Beziehungen zu Aquitanien[82] ist nichts Sicheres zu ermitteln.

Die *Vita Hludowici imperatoris* ist einige Jahre nach dem Tod Ludwigs verfaßt oder doch abgeschlossen worden. Es geht ihr ein Prolog voraus, in dem sich der Verfasser über Geschichtschreibung im allgemeinen sowie über die von ihm benützten Quellen — letzteres freilich nur andeutend — äußert. Demnach hat er den ersten Teil des Werkes, der mit der Geburt Ludwigs (nach einem Rückgriff auf das Jahr 769) beginnt und bis 814 führt, vorwiegend auf Grund der Nachrichten eines Adhemar, der mit Ludwig erzogen worden sei, geschrieben. Wir haben keine näheren Angaben über diese Quelle; man hat an eine Geschichte Aquitaniens gedacht, die jener Adhemar verfaßt habe. Für die Darstellung der folgenden anderthalb Jahrzehnte (bis 829) glaubt man die Reichsannalen als Hauptquelle ansehen zu dürfen. Den Rest der Lebensbeschreibung bis zum Tode Ludwigs gibt der unbekannte Autor vorwiegend nach eigenen, chronologisch nicht immer zuverlässigen Aufzeichnungen.

Als einzige vollständige Biographie Ludwigs des Frommen, aber auch wegen des bemerkenswerten Verständnisses für historische Vorgänge, das

[82] Man hat z. B. daran gedacht, daß er von dorther stammen könnte.

man an dem unbekannten Verfasser beobachtet zu haben glaubt, erfreut sich die Vita des sogenannten Astronomen größerer Wertschätzung von seiten der modernen Historiker als das Werk des Thegan. Vom literarischen Gesichtspunkt aus kann die Unterscheidung nicht so eindeutig ausfallen. Man wird schwerlich behaupten können, daß das Bild der Persönlichkeit Ludwigs etwa bei dem Astronomen klarer und lebensvoller hervortrete als in dem Werk des Vorgängers, und wenn der Westfranke auch in manchem gewandter sein mag als der etwas polternde Trierer Chorbischof, so läßt er sich, seinen Vorteil aufs Spiel setzend, in dem Streben nach gehobener Sprache nur allzu leicht zu phrasenhaftem Schwulst verleiten, wie er denn auch dem hagiographischen Element größern Einfluß gewährt als dies der Biographie, die er doch zu schreiben sich vorgenommen hatte, zuträglich war.

Von den Gelehrten und Schriftstellern, die mit Ludwig dem Frommen und dem Hof in Verbindung standen, übertrifft die beiden Biographen des Kaisers der Geschichtschreiber Frechulf von Lisieux unstreitig. Spärlich sind die Nachrichten über sein Leben. Der Name scheint auf oberdeutsche Herkunft zu deuten. Wo Frechulf seine recht beachtliche Bildung empfangen hat, ist unbekannt. Zu nicht mehr genau feststellbarer Zeit muß er an den Hof Ludwigs des Frommen gekommen sein, wo er die in seinem Werk zutage tretende nähere Beziehung zu Ludwigs Kanzler Helisachar gefunden haben dürfte. Im Jahre 822 war er möglicherweise als Königsbote tätig. Spätestens seit 823, in welchem Jahre er erstmals eindeutig belegt ist, aber nicht viel früher, ist er Bischof von Lisieux in der Normandie gewesen. Er hatte das Amt bis 853 inne; ob er in diesem Jahre starb oder Bischof von Saintes wurde und dort noch bis 864 regierte, ist ungewiß.

Frechulfs literarisches Werk besteht aus einer umfangreichen Weltchronik. Von seinen *Briefen* hat sich, außer den zur Chronik gehörenden, gleich zu erwähnenden Widmungsbriefen, einer an Hrabanus Maurus erhalten, in welchem der eben Bischof gewordene Frechulf den Fuldaer Theologen um einen Kommentar zur Genesis bittet, dessen er, wie er bemerkt, in dem bücherarmen Lisieux dringend bedürfe. Wir wissen, daß ihm Hraban tatsächlich seinen Genesiskommentar gewidmet hat. Ein für die Überlieferung und das Nachleben der profanantiken Literatur interessantes Faktum ist es, daß Frechulf Karl dem Kahlen ein von ihm durchkorrigiertes Exemplar des Handbuches des Kriegswesens *(epitoma rei militaris)* des Vegetius (um 400) widmete, ähnlich wie Hraban seinen Auszug aus demselben Werk für Lothar II. bestimmte.

Die *Weltchronik* Frechulfs ist — wenn man von der in einen anderen geistigen Zusammenhang gehörenden Langobardengeschichte des Paulus

Diaconus absieht — das erste große Geschichtswerk der Karolingerzeit, von dem wir Kenntnis haben. Sie ist zugleich das erste Werk des Mittelalters, das die Weltgeschichte in zusammenhängender Darstellung behandelt, und steht damit am Anfang einer später sehr reich besetzten Gattung der Historiographie.

So wie uns das Werk vorliegt, besteht es aus zwei Teilen, deren erster in sieben Büchern die Menschheitsgeschichte von der Erschaffung des ersten Menschen bis auf die Zeit des Kaisers Augustus darstellt, während der zweite Teil in fünf Büchern die Geschichte von Christi Geburt bis in die Zeit Gregors des Großen — was heißen soll: bis in die Anfänge des fränkischen Reichs und der Langobardenherrschaft in Italien — behandelt. Frechulf selbst hat nach allem, was wir wissen, die beiden Teildarstellungen als zwei in sich abgeschlossene, wiewohl aufeinander abgestimmte Werke betrachtet; die Zusammenfügung zu einer Weltchronik ist erst nachträglich erfolgt. Nach dem ursprünglichen Plan sollte nur die Geschichte von Adam bis Christi Geburt dargestellt werden. Die Anregung dazu ging von Helisachar aus, und zwar wohl in den letzten Jahren von Frechulfs Aufenthalt am Hofe; vermutlich nicht allzu lange nach Übernahme des Bistums wurden die sieben Bücher abgeschlossen und mit dem erhaltenen Widmungsbrief sowie einem Einleitungsgedicht von zwanzig Hexametern, welches kurz den Inhalt des Werkes andeutet und den Dank des Verfassers für Gottes Hilfe zum Ausdruck bringt, an Helisachar übersandt. Die Fortsetzung, also die Geschichte von Christi Geburt bis in die Frühzeit des Frankenreichs, dürfte Frechulf erst etliche Jahre später in Angriff genommen haben. Gewidmet sind diese fünf Bücher Ludwigs des Frommen zweiter Gemahlin Judith, und zwar, das ist wichtig und hängt vielleicht mit der Pariser Reformsynode von 829 zusammen, mit dem ausdrücklichen, sehr dezidiert vorgebrachten Wunsch, die Kaiserin möge das Geschichtswerk bei der Erziehung ihres Sohnes Karl[83] verwenden, damit der künftige Herrscher aus der Geschichte lerne, was zu tun und was zu lassen sei. Ob die Darstellung von vornherein als eine Art historischer Fürstenspiegel abgefaßt wurde, steht dahin; in Anlage, Standpunkt und Methode ist kein wesentlicher Unterschied gegenüber den früheren Büchern zu erkennen.

Frechulfs Geschichtswerke übertreffen sowohl durch Inhaltsreichtum als auch durch Weite des Blickfeldes alle früheren historischen Werke des Mittelalters. Es verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß der Autor nicht nur Ereignisse der politischen und — in den späteren Büchern — der Kirchengeschichte berichtet, sondern auch Erscheinungen des geistigen Lebens, insbesondere Schriftsteller und Dichter berücksichtigt.

[83] Des späteren Kaisers Karls des Kahlen.

Die beiden Werke sind, wie Frechulf selbst zu wiederholten Malen bemerkt, Kompilationen aus einer stattlichen Zahl frühmittelalterlicher, patristischer und profanantiker Geschichtswerke und anderer Schriften. Die Verarbeitung dieser Quellen erfolgt durchweg nach demselben Verfahren: ein umfassendes Geschichtswerk – für die frühere Zeit ist es die Chronik des Hieronymus – wird als Grundlage gewählt; es bildet gleichsam das Skelett, welchem der Verfasser aus den ihm zur Verfügung stehenden weiteren Quellenschriften die ihm geeignet erscheinenden Auszüge zumeist wörtlich eingefügt. Dies Verfahren, sorgfältig und mit Verständnis geübt, sicherte nun zwar die getreue Wiedergabe des überkommenen Wissensstoffes auf die bestmögliche Weise, indem es ihn zugleich in angenehm lesbarer Form darbot, und dies getan zu haben ist das große Verdienst Frechulfs. Aber die Grenzen des Verfahrens lagen in ihm selbst begründet. Denn wie Frechulf nach der kolumnenförmig aufgebauten Chronik des Hieronymus Anfang und Ende der Reiche vermerkte, so notierte er nach Augustinus den Eintritt der Weltzeitalter oder den Beginn der zwei Staaten jeweils suo loco, behandelte also geschichtliche Konzeptionen wie historische Fakten, ohne ihrer im Aufbau der eigenen Werke Rechnung zu tragen[84] oder zu ihnen Stellung zu nehmen[85].

Eben dies aber ist das typisch „Karolingische“ an den Geschichtswerken des Bischofs von Lisieux. Die Karolingerzeit (und man kann hinzufügen: auch noch die ottonische) ist ein Zeitalter des Lernens gewesen für die Völker Europas. Das Sammeln des überkommenen, oft aber verschütteten und vergessenen Wissensstoffes und seine (wenn auch mitunter noch so vordergründige) Ordnung war eine wichtige, vielleicht die wichtigste Aufgabe dieser Epoche, zumal deren erster (karolingischer) Hälfte. Das Hysteron proteron der neuen Ideen hatte in dem so überaus konsequenten Verlauf der Entwicklung geringe Aussicht auf Erfolg. Frechulfs Werk, das verdankt er wohl dem Weitblick Helisachars, traf genau das Bedürfnis seiner Zeit. Daß es ihm so wohl gelang, ist seine, Frechulfs Leistung. Schon die nächste Weltchronik, die des Ado von Vienne in den achtziger Jahren, fällt stark dagegen ab.

Eins noch verdient erwähnt zu werden. Die Kompilation, auf welcher die Chronik beruht, ist das übliche Verfahren der gleichzeitigen Bibelexegese, der Theologie, als der Wissenschaft der Zeit schlechthin. Im Widmungsbrief an Helisachar gibt Frechulf Rechenschaft über Absicht, Quel-

[84] Es sei denn mehr zufällig wie am Ende des 5. Buches.

[85] *sic quoque Hesperium Romanae gentis imperium, quo septingentesimo non urbis conditae anno primus Augustorum obtinuit Octavianus, cum hoe Augustulo periit, anno decessorum praedecessorumve regni quingentesimo vigesimo secundo* (II. V 18) ist somit nicht als Hinweis auf eine von Frechulf vermeintlich vertretene Diskontinuität der Reiche anzusehen.

len und Methode seiner Darstellung. Die entscheidende Stelle über die Methode hat er wörtlich aus Hrabans Einleitung zu seinem Genesiskommentar übernommen. Anders ausgedrückt, Frechulf hat die Methode des angesehensten Theologen seiner Zeit, wir können unbedenklich sagen: die Methode der Theologie, der Wissenschaft der Zeit κατ' ἐξοχήν auf die Geschichtschreibung übertragen. Daß er die Übertragung wohl gar nicht als solche empfand, ist nur ein Zeichen dafür, wie wenig man die Disziplinen bezüglich der Methoden unterschied. Man schied die Gegenstände, nicht Methoden.

Merkwürdig wirkt die Bestimmung, die Frechulf seiner zweiten Chronik gegeben hat, nämlich daß sie bei der Erziehung Karls des Kahlen Verwendung finden sollte. Denn das Werk war natürlich in keiner Weise dafür gedacht oder geeignet, den künftigen Herrscher die Kunst des Regierens, die Kunst der Diplomatie oder irgendeine andere für seine Aufgaben nützliche Fertigkeit zu lehren; auch ein Ziel, das wir etwa als Allgemeinbildung bezeichnen würden, hatte Frechulf nicht im Auge. Nach seinem Willen sollte der kaiserliche Prinz vielmehr jene Haltung erwerben, die ihm und den Zeitgenossen *sapientia* hieß: die Fähigkeit das sittlich Gute zu erkennen und sein Handeln der göttlichen Ordnung der Dinge, die er als christlicher Herrscher zu sehen hatte, einzufügen. Daß ihn dabei die Geschichte durch das anspornende Vorbild guter Könige und das abschreckende Beispiel der schlechten gleichsam beraten könne, war gewiß kein sehr origineller Gedanke, aber er hatte für die mittelalterliche Geschichtschreibung vor Frechulf keine Bedeutung. Belehrung durch Beispiel war ein Hauptanliegen der Hagiographie, seitdem es eine solche gab. Ein Wunder wäre es nicht, wenn die so oft zu beobachtenden Beziehungen zwischen Hagiographie und Historiographie auch im vorliegenden Falle zu einer bestimmten Färbung der letzteren geführt haben sollten.

Sprache und Stil Frechulfs lassen sich fast nur aus den beiden Widmungsbriefen und dem Brief an Hraban erkennen. Sie zeigen wie das Einleitungsgedicht zur Sieben-Bücher-Chronik eine recht korrekte Latinität sowie beachtliche Gewandtheit im Ausdruck und Beherrschung rhetorischer Kunstmittel.

Ein Geschichtswerk ganz anderer Art verdanken wir einem Zeitgenossen Frechulfs, der schon nach Abkunft und Lebensform einen starken Kontrast bildet zu der Reihe der frommen Mönche und biedern Stubengelehrten, von denen bisher zumeist die Rede war: dem Franken Nithard. Er entstammte der nachträglich legalisierten Verbindung Angilberts, des Dichters und Gründers von Saint-Riquier, mit Karls des Großen Tochter Bertha und wurde gegen 800 geboren. Als Enkel des alten Kaisers zur fränkischen Führungsschicht gehörig, tritt Nithard doch erst

nach dem Tode Ludwigs des Frommen für uns in Erscheinung. Die wenigen Jahre seines kurzen Lebens, die wir zu überschauen vermögen, sind von düsteren Ereignissen überschattet. Nithard hat am Kampf der Söhne Ludwigs um Reich und Erbe teilgenommen; er stand auf der Seite Karls des Kahlen, hat diplomatische Missionen für diesen erfüllt, und er hat mitgefochten in der grausigen Schlacht bei Fontenoy im Juni 841, da der Bruder den Bruder schlug. Erlebnisse wie dieses, die wachsende Erkenntnis der Sinnlosigkeit des Kampfes, der alle Bande des Rechtes und der Ordnung zu zerstören drohte, vielleicht aber auch noch anderes, was er selbst mehr verhüllend als klärend andeutet[86], haben den durchaus nicht weltabgewandten, aber klar und tief blickenden, zum Nachdenken geneigten Mann mit Schwermut erfüllt. Er wurde, wie er sagt, die *res publica* leid, ging ins Kloster Saint-Riquier, wo er wie einst sein Vater Angilbert Laienabt wurde. Aber nur für kurze Zeit, der erste Anlaß trieb ihn wieder zu den Waffen: er fiel im Kampf, wahrscheinlich gegen die Normannen, im Mai 845. — Als man im elften Jahrhundert das Grab des Angilbert zu Saint-Riquier eröffnete, fand man darin auch den Leichnam Nithards, in Salz gelegt, in dem hölzernen, mit Leder bedeckten Sarg, in dem er vom Schlachtfeld heimgetragen worden war, an seinem Haupt die tödliche Wunde. —

Man pflegt Nithards Geschichtswerk als *Historiarum libri IIII* zu zitieren; überliefert ist überhaupt kein Titel, und das mag dem unfertigen Zustand entsprechen, in dem der Verfasser, der sich mit steigender Unlust der einmal übernommenen Aufgabe entledigte, das Werk hinterlassen hat. Es ist von ganz anderer Art als das des Frechulf. Keine Kompilation, keine fleißige Gelehrtenarbeit, keine ängstlich auf Objektivität bedachte Darstellung fernab liegender Ereignisse, die den Verfasser wenig oder gar nichts angingen. Nithard schreibt Zeitgeschichte, selbsterlebte Geschichte, und dies aus einer Unmittelbarkeit der Anschauung heraus, die schlechterdings nicht größer sein konnte, und mit einer Kenntnis der Zusammenhänge, wie sie kaum ein anderer besaß. Denn Nithard schrieb die Geschichte der Zeit auf Wunsch Karls des Kahlen, der sich davon — es war im Sommer 841, als Nithard den Auftrag übernahm — zweifellos auch eine Rechtfertigung seines eigenen Standpunktes vor Zeitgenossen und Nachwelt versprach. Und Nithard schrieb ferner als Augenzeuge und Teilnehmer der Kämpfe, zu denen der Bruderzwist geführt hatte. Die Wirkung des Erlebnishaften wird noch dadurch gesteigert, daß er zu wiederholten Malen kurze Zwischenbemerkungen einfügt, welche auf Naturvorgänge oder seine eigene augenblickliche Situation Bezug nehmen: „Während ich dies an dem und dem Orte schrieb, trat eine Sonnenfinsternis ein; es war an einem Dienstag und um die dritte Stunde" und dergleichen.

[86] am Anfang des vierten Buches seiner Historien.

Die Unmittelbarkeit der Darstellung geht nun freilich doch nicht so weit, daß Nithard daran gehindert gewesen wäre, sein Werk nach wohlüberlegtem Plane zu komponieren. Um die Situation des Jahres 840 klarzumachen, hielt er es — wie er in der Einleitung zum ersten Buche angibt — für angezeigt, auf die Regierungsjahre Ludwigs des Frommen zurückzugreifen, in denen der Bruderzwist bereits angebahnt worden sei. Daß er auch darüber hinausging und mit dem Tode Karls des Großen und einer Würdigung von dessen Lebenswerk einsetzte, war ein besonders geschickter Kunstgriff. Indem er seinen und seines Königs gemeinsamen Ahn in Erinnerung rief als den wahrhaft herrscherlichen Kaiser, der „die wilden, eisernen Herzen der Franken und Barbaren bezwungen" und Europa den Frieden gebracht, läßt er die Bemühungen Ludwigs des Frommen, deren Beschreibung den Hauptinhalt des ersten Buches bildet, im fahlen Licht der schwachen Unentschiedenheit erscheinen, ohne auch nur e i n Wort des Tadels zu gebrauchen. Und weil sich unter Ludwig schon der Zwiespalt unter seinen Söhnen bildete, der nach des Vaters Tod nur zum offnen Ausbruch kam, so wirkt das erste Buch — gewiß nicht ohne Absicht des Verfassers — wie die Exposition eines Dramas, das dann in den folgenden Akten abrollt: im zweiten Buch der Ausbruch der offenen Auseinandersetzungen, nachdem Lothar die Kaiserwürde beansprucht hat, bis zur Schlacht bei Fontenoy (25. Juni 841), an deren für Ludwig und Karl siegreichem Ausgang Nithard nicht unwesentliches Verdienst zukam; im dritten Buch der Fortgang des Streites bis zum dauerhaften Bündnis Ludwigs des Deutschen und Karls des Kahlen im März 842 durch die Straßburger Eide, deren Wortlaut in althochdeutscher und romanischer Sprache nebst lateinischer Übersetzung nur hier überliefert ist; im vierten Buch der Beschluß der Brüder im Einverständnis mit dem Episkopat, das Reich Lothars aufzuteilen, bis zum Einlenken Lothars und zum Waffenstillstand Ende des Jahres 842/843. „Es war ein sehr kalter und langer Winter, dazu reich an Krankheiten, und für Ackerbau, für Vieh- und Bienenzucht sehr nachteilig." Zu oft schon hatte die Hoffnung auf Frieden und Versöhnung getrogen, als daß Nithard diesmal an eine Schlichtung des Konfliktes hätte glauben können. Und so erinnert er am Ende noch einmal an Karl den Großen, zu dessen Zeiten nicht Eigennutz und Selbstsucht, sondern Friede und Eintracht geherrscht hätten und darum Wohlstand und froher Sinn im Land, während jetzt alles in Armut und Bedrücktheit lebe und die Elemente selbst vom allgemeinen Unheil ergriffen seien. „Zu dieser Zeit — es war am 20. März — trat eine Mondfinsternis ein. In derselben Nacht fiel eine Menge Schnee, und alle Menschen wurden von Trauer erfüllt über Gottes gerechtes Gericht. Ringsum im Lande machten

sich Raub und Gewalttat breit, und die Ungunst der Witterung nahm allen Gutgesinnten die Hoffnung."

Wenige Monate später beendete der Vertrag von Verdun den Bruderzwist, zerbrach den Gedanken der Universalmonarchie, die schon für Nithard nur noch ein anmaßender Anspruch, aber keine Realität mehr war und auch gar keine Berechtigung mehr besaß, und machte den Anfang eines tausendjährigen Neben- und Gegeneinander zweier Nachbarvölker, die ehedem in einem Reich vereinigt gewesen waren. Von alledem hat Nithard nichts gewußt, als er sein Werk zu Ende brachte. Es ist für die von ihm behandelte Zeit unsere wichtigste Quelle; längst ist nachgewiesen, daß Nithard trotz seiner bewußten Parteinahme ein zuverlässiger Berichterstatter war. Für die Einseitigkeit der Deutung und Beurteilung sowie für manche Formlosigkeit im einzelnen aber entschädigt die Unmittelbarkeit und Lebendigkeit der Darstellung.

Nithards Geschichtswerk war im Mittelalter wenig verbreitet und wurde, von ausnahmsweiser Benützung für Einzelheiten von lokaler Bedeutung abgesehen, so gut wie gar nicht zitiert. Die Erhaltung hängt an einem einzigen Exemplar des zehnten Jahrhunderts, das sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts im Besitze des Humanisten Paulus Petavius befand und durch dessen Sohn an die Königin Christine von Schweden kam, von dieser an den Papst geschenkt, 1797 mit den anderen Reginenses nach Paris gebracht wurde und, als man 1815 die Bestände wieder zurückgab, als kostbares Denkmal der französischen Geschichte in Frankreich verblieb.

An die Schlacht bei Fontenoy, die von Nithard behandelt wird, erinnert noch ein anderes Denkmal, die *Versus de bella que fuit acta Fontaneto,* wie sie überschrieben sind, verfaßt von einem A n g i l b e r t, der auf der Seite Lothars in vorderster Linie mitgekämpft hatte und von vielen als einziger übriggeblieben war. Es handelt sich um einen abecedarischen Rhythmus von 15 Strophen (A—P) zu je drei steigend schließenden Fünfzehnsilblern (in „trochäischem" Tonfall), also eine der beliebtesten rhythmischen Formen. Das Klagelied des überlebenden Mitkämpfers malt in ungemein packender Weise den mörderischen Bruderkampf und den grausigen Eindruck des Schlachtfeldes, das Weiß erschien von den linnenen Gewändern der Gefallenen, die da hingemäht lagen, als bedecke im Herbst ein Schwarm von weißen Vögeln das Feld:

Aurora cum primo mane tetram noctem dividens,
sabbatum non illud fuit, sed Saturni dolium,
de fraterna rupta pace gaudet demon impius ... —

Es wurde oben darauf hingewiesen, daß Frechulf von Lisieux seine zweite Chronik der Kaiserin Judith als eine Art „historischen Fürstenspiegel" überreichte. Er stand mit seinem Versuch, mit literarischen Mitteln auf die Erziehung des Herrschers oder überhaupt auf seine Haltung Einfluß zu nehmen, nicht allein. Die Zeit sieht das Aufkommen der Fürstenspiegel und verwandter belehrender Literatur.

Einer der wichtigsten Schriftsteller auf diesem Gebiete ist J o n a s v o n O r l é a n s. Er war Aquitanier und wurde wahrscheinlich vor 780 geboren. In seiner Heimat empfing er seine Ausbildung und trat er in den geistlichen Stand. Als junger Mann, sicher vor 799, unternahm er eine Reise nach Asturien, bei welcher Gelegenheit er Anhänger des Felix von Urgel und Elipandus von Toledo kennenlernte; sie erschienen ihm, wie er nachmals schrieb, als leibhaftige Antichriste[87]. Als Theodulf von Orléans der Dichter, bei Ludwig dem Frommen in Ungnade fiel und sein Bistum verlassen mußte (818), wurde Jonas vom Kaiser zum Nachfolger des Abgesetzten erhoben. In den mehr als zwanzig Jahren seines bischöflichen Wirkens war er einer der aktivsten Vertreter des gerade damals stetig an politischem Einfluß gewinnenden fränkischen Episkopats; er blieb bis zuletzt eine zuverlässige Stütze Ludwigs des Frommen und verhielt sich dann ebenso loyal gegenüber Karl dem Kahlen. Sein Tod fällt ins Jahr 843.

Alle uns bekannten literarischen Arbeiten des Jonas sind in den Jahren seines Bischofsamtes entstanden. Am Anfang steht ein hagiographischer Versuch: die *Vita sancti Hucberti.* Bischof Walcaudus von Lüttich ließ im Jahre 825 die Gebeine des in Lüttich beigesetzten heiligen Hucbertus (Hubert), Bischofs von Tongern († 727), nach dem neugegründeten Kloster Andagium[88] überführen und erbat aus diesem Anlaß von Jonas eine Vita des Heiligen, welche dem Zeitgeschmack besser entsprechen sollte als die alte, von einem Zeitgenossen des Hucbertus, der diesen noch gekannt hatte, abgefaßte Lebensbeschreibung. Die vita sancti Hucberti des Jonas ist also eine der zahlreichen vorwiegend formalen Bearbeitungen älterer (meist merowingischer) Heiligenleben, welche in der Karolingerzeit hergestellt wurden. Jonas, der sich inhaltlich getreu an seine Vorlage hält, weiß über das Leben Hucberts vor der Erhebung zum Bischof nichts zu berichten. Eben diese Lückenhaftigkeit der Lebensbeschreibung reizte die späteren Hagiographen zur Vervollständigung. So kam im elften Jahrhundert die Abkunft von vornehmer aquitanischer Familie und der Aufenthalt am Hofe Pippins des Jüngeren hinzu, im späten Mittelalter sodann durch Verquikkung mit der Eustachius-Legende die wohlbekannte Erzählung von der Bekehrung des Jägers durch die Erscheinung der Hirschkuh mit dem Kreuz. Der Vita fügte Jonas einen Bericht über die *Translatio sancti Hucberti* von 825 an.

Umfangreicher und vor allem vom Gegenstand her wichtiger sind die

[87] *certissimos Antichristos esse liquido deprehendi* 309 A.
[88] später St. Hubert in den Ardennen.

beiden folgenden Werke, welche zueinander in enger Beziehung stehen. *De institutione laicali* pflegt das erste zitiert zu werden; es gliedert sich in drei Bücher und ist vor 828 abgefaßt. Den Anstoß dazu hatte die Bitte des Grafen Matfrid – desselben, der im Jahre 828 seiner Grafschaft für verlustig erklärt wurde und bald darauf an die Spitze der Rebellion gegen Ludwig den Frommen trat – an Jonas gegeben, dieser möchte ihm so bald und so kurz wie möglich Auskunft darüber geben, was die Verheirateten zu tun hätten, um ein gottgefälliges Leben zu führen; *qui uxorio vinculo ligantur* meint die Laien schlechthin. Jonas nahm die in pastoraler Hinsicht günstige Gelegenheit wahr, die ihm gestellte Frage mit einem Handbuch der Morallehre für Laien zu beantworten. Buch I behandelt die religiösen Pflichten der einzelnen, Buch II vorwiegend Pflichten des Gemeinschaftslebens, wobei cap. 1—14 das eheliche Leben zum Gegenstande hat, die folgenden das Verhalten gegenüber den anderen; Buch III spricht von Tugenden und Lastern, vom Tod und von der Sorge für die Toten und schließt mit einer Eschatologie. Jonas wollte, wie er im Widmungsbrief an Matfrid bemerkt, sein Werk vorwiegend auf Formulierungen gründen, die Gott selber gebraucht habe in der Heiligen Schrift, dazu die Auslegungen und Ausschmückungen der Väter anführen. Tatsächlich nehmen Bibelzitate und wörtliche Exzerpte aus Kirchenvätern und -schriftstellern bis herab zu Beda einen breiten Raum ein; dennoch liegt keine reine Kompilation vor, weil Jonas nicht nur immer wieder erklärende oder einleitende Bemerkungen unter die Zitate mischt, sondern auch gern von Beobachtungen ausgeht, die er selbst in seiner Zeit gemacht hat, oder in anderer Weise auf die Verhältnisse zu seiner Zeit eingeht. So finden sich in den von Jonas selbst herrührenden Partien des öftern historisch interessante Hinweise und Angaben, etwa über das Kirchengut, über die Praxis der öffentlichen Buße bei öffentlichen Sünden und dergleichen; bezeichnend für die Stellung des Klerus unter Ludwig dem Frommen ist die zu wiederholten Malen angeführte und eingehend begründete Mahnung, der Geistlichkeit besondere Achtung zu erweisen. Im übrigen ist die oben angedeutete Disposition nicht streng durchgeführt, auch finden sich ziemlich häufig sicher ungewollte Wiederholungen von Zitaten.

Man nennt die Institutio laicalis zuweilen einen „Laienspiegel“ und knüpft damit an eine Bezeichnung an, die im späteren Mittelalter für Werke dieser Art beliebt geworden ist. Ein Gegenstück von allerdings erheblich geringerem Umfang bildet der Traktat *de institutione regia,* ein „Fürstenspiegel“, den Jonas König Pippin (I.) von Aquitanien gewidmet hat. Als Entstehungszeit ist das Jahr 831 wahrscheinlich gemacht worden[89]. Die Schrift gliedert sich in siebzehn Kapitel, deren Inhalt sich

[89] J. Reviron, Jonas d'Orléans S. 52.

etwa folgendermaßen umschreiben läßt: In der Christenheit gibt es zwei oberste Gewalten, die priesterliche oder kirchliche und die staatliche; Jonas spricht konkret von *persona sacerdotalis* und *persona regalis.* Die Autorität der Kirche steht insofern über der des Staates, als die persona sacerdotalis vor Gott auch für das Heil der persona regalis verantwortlich ist (I). Die priesterliche Schlüsselgewalt *(potestas et auctoritas solvendi et ligandi)* beruht auf der apostolischen Succession, durch welche die priesterliche Autorität auf Christus selber zurückgeht (II). Aus der Etymologie des Wortes *rex a recte regendo*[90] ergibt sich, was der christliche König sein soll und nicht sein soll, was seine Regierung sein soll und was sie nicht sein soll und welche Folgerungen sich aus einer guten oder einer schlechten Ausübung der königlichen Gewalt ergeben (III—VI). Die königliche Gewalt stammt nicht von Menschen, sondern von Gott (VII), woraus sich die Verantwortlichkeit des Königs ableitet, aber auch die Pflicht der Untertanen zum Gehorsam ergibt (VIII). Es ist Pflicht des Herrschers, das allgemeine Sittengesetz und die Gebote des christlichen Glaubens zu beachten und dafür Sorge zu tragen, daß auch die Untertanen nach dieser Weise leben (IX—XVI). Den Abschluß bildet, noch einmal ausdrücklich an Pippin gerichtet, die Schilderung des Glückes christlicher Herrscher, wie es Augustinus in der civitas Dei[91] gegeben hat (XVII). Im Widmungsbrief an Pippin nennt Jonas als unmittelbaren Zweck seiner Institutio regia die Vermeidung von Unheil, das aus den schon aufgetretenen Zerwürfnissen in der Umgebung des Kaiser entstehen konnte, sowie die Sorge um das ewige Heil Pippins.

Es liegt kein Grund vor, die Wahrheit der Worte des Verfassers zu bezweifeln. Sie erhalten freilich ihr volles Gewicht erst, wenn man sie nicht nur im Rahmen des Widmungsbriefes zu verstehen sucht.

Die Institutio regia besteht ähnlich wie die Institutio laicalis zu einem großen Teil aus Zitaten, Bibelstellen sowohl wie Exzerpten aus patristischer und frühmittelalterlichen Autoren bis herab zu Beda und Alkuin, die jedoch mit so vielen eigenen Bemerkungen des Verfassers durchsetzt sind, daß das Werk nicht den Eindruck einer Kompilation im strengen Sinn erweckt. Indes hat Jonas die allermeisten Exzerpte nicht unmittelbar für die Institutio regia ausgehoben. Diese stimmt nämlich über große Strecken hin mit anderen Werken überein: so sind die letzten Kapitel, welche allgemein gültige Unterweisungen enthalten, zumeist aus der Institutio laicalis übernommen. Ungleich wichtiger aber ist, daß die früheren Kapitel erhebliche Übereinstimmungen mit bestimmten Beschlüssen der Pariser Synode von 829 aufweisen, die zum Teil wörtlich, zum Teil sinn-

[90] nach Isidor, Etymologiae 9, 3, 19.
[91] V 24.

gemäß, zum Teil mit gewissen Umstellungen, Straffungen, Erweiterungen übernommen sind. Es wird, vor allem wegen dieser Übereinstimmungen, heute in der Regel angenommen, daß Jonas selbst die Beschlüsse jener Synode formuliert oder zumindest redigiert habe. Die erwähnte Synode, die unter dem Vorsitz des Bischofs Inchad von Paris stattfand und von den Kirchenprovinzen, Reims, Sens, Tours und Rouen beschickt wurde, befaßte sich unter anderem vornehmlich mit der Stellung der Kirche zur staatlichen Gewalt. Die Beschlüsse sind charakteristisch für die Situation unter Ludwig dem Frommen und dokumentieren aufs deutlichste das Selbstbewußtsein, das der fränkische Episkopat unter diesem Herrscher gewonnen hatte. Indem Jonas die das Verhalten des Königs regelnden Bestimmungen der Synode in seinen Fürstenspiegel übernahm, machte er dieses Werk zu einem Instrument der politisch-religiösen Ideen des fränkischen Episkopats, zu dessen führenden Köpfen er, Jonas, zählte.

Ein drittes erhaltenes Werk des Jonas befaßt sich mit der Frage der Bilderverehrung. Die fränkische Kirche hatte in dieser Angelegenheit seit langem eine eigene, in manchem vermittelnde Stellung bezogen zwischen den ikonoklastischen Auffassungen der Griechen und der die Bilderverehrung positiver beurteilenden römischen Kirche. Dies etwa war die Haltung der sogenannten Libri Carolini gewesen. Was Jonas betrifft, so scheint er in dieser Angelegenheit zunächst keine sehr klaren Vorstellungen gehabt zu haben. Auf einer Versammlung der fränkischen Bischöfe in Paris im Jahre 825 wurden Beschlüsse gefaßt, welche in der Frage der Bilderverehrung dem byzantinischen Standpunkt recht nahe kamen; um eine offizielle Entscheidung einzuholen, wurden Jonas und sein Metropolit, Erzbischof Jeremias von Sens, nach Rom gesandt. Der Bescheid, den sie dort erhielten, ist nicht erhalten. Bemerkenswert aber ist, daß Jonas nach seiner Rückkehr eine Auffassung vertrat, die mit seiner früheren durchaus nicht übereinstimmt. Dies wird vor allem deutlich in seiner Schrift *de cultu imaginum*. Der Anlaß zu diesem Werk war folgender: Der aus Spanien stammende Bischof Claudius von Turin war ein radikaler Gegner der Bilder- und Reliquienverehrung, der Wallfahrten usw.; er hatte Kreuze und Heiligenbilder aus den Kirchen entfernen lassen. Als ihm der Abt Theodemir von Psalmody (bei Nîmes) vorwarf, er wolle eine neue Sekte gründen, richtete Claudius an Theodemir ein Apologeticum, in dem er sich gegen diese Angriffe verteidigte. Die Theologen am Hofe zu Aachen, denen dieses Apologeticum zugeleitet wurde, schickten Auszüge aus demselben an den bereits erwähnten Dungal sowie an Jonas von Orleans zum Zwecke der Widerlegung. Claudius hat die Gegenschriften der beiden Theologen sowenig erlebt wie Ludwig der Fromme; das Werk de cultu imaginum des Jonas wurde erst gegen 841 abgeschlossen und Karl dem Kahlen gewidmet. Es gliedert sich in drei Bücher, von

denen jedes mit einer Vorrede versehen ist. Buch I versucht zu zeigen, daß sich Claudius mit seiner Ablehnung der Heiligenverehrung in Widerspruch mit alter Tradition befinde; Buch II begründet und rechtfertigt die Verehrung des Kreuzes; Buch III verteidigt den von Claudius angegriffenen Abt Theodemir und den alten Brauch der Pilgerfahrten. Im einzelnen geht Jonas so vor, daß er jeweils einen etwas umfangreicheren Abschnitt aus dem Apologeticum des Claudius wörtlich aushebt, an den er dann seine Widerlegung anschließt; das Apologeticum ist auf diese Weise wenigstens zu einem Teil erhalten geblieben. Im übrigen ist das Werk de cultu imaginum das selbständigste, das wir von Jonas besitzen; Zitate aus Bibel und patristischer Literatur finden sich hier vergleichsweise viel seltener als in den anderen Schriften unseres Autors.

Das Bild der literarischen Persönlichkeit des Jonas gewinnt durch das Werk de cultu imaginum zweifellos an Deutlichkeit, wenn auch nicht an Format. Ein großer Theologe, als welcher er doch galt, oder überhaupt ein scharfer Denker ist Jonas sicher nicht gewesen. Gewiß, der fanatische und arrogante Claudius von Turin war kein angenehmer literarischer Gegner; und gelegentlich gelingt es Jonas, jenem die Verfälschung eines Zitates nachzuweisen[92]. Aber es wirkt nicht unbedingt überzeugend, wenn der gleiche Jonas in der Behandlung einer für seine Zeit wichtigen Streitfrage, in der er selbst so lange keine klare Stellung zu beziehen gewagt hatte, bis er offiziellen Bescheid in Rom erhielt, nachher den Ton sicherer Überlegenheit anschlägt oder den heftigen Äußerungen seines – inzwischen verstorbenen – Gegners durch Witzeleien zu begegnen sucht, was er des öfteren tut. Im Grunde ist Jonas nicht der Mann der straffen, exakten Argumentation oder der Polemik, die ihm im vorliegenden Falle aufgenötigt war, seinem Naturell entspricht vielmehr die breit ausholende, da und dort auch einmal sich wiederholende wortreiche Belehrung. Mit der Aktualität des Bilderstreites schwand auch das Interesse an dem Werk de cultu imaginum, das in der Folgezeit so gut wie unbekannt war; die einzige im 16. Jahrhundert noch vorhandene Handschrift ist heute ebenfalls verloren.

Ermahnungsschriften für Laien, wie sie Jonas von Orléans mit seiner Institutio laicalis geschaffen hat, finden sich in jener Zeit auch sonst zuweilen. Das bemerkenswerteste Beispiel ist das Werk einer Frau, der einzigen literarisch tätigen Frau der Karolingerzeit, von der wir Kunde haben: der Septimanierin D h u o d a. Sie ist die erste Schriftstellerin Frankreichs. Sind ihre eigenen Angaben richtig gedeutet, so stammte sie aus einer reichen Familie, die in der Gegend von Nîmes ansässig war. 821

[92] 330 D/C.

wurde sie in Aachen mit dem Grafen Bernhard von Septimanien vermählt, demselben, der nachmals durch sein skrupelloses Machtstreben und sein vertrautes Verhältnis zur Kaiserin Judith am Hof Ludwigs des Frommen Verwirrung stiftete und schließlich, nachdem seine Politik gescheitert war, von Karl dem Kahlen hingerichtet wurde (844; er war übrigens ein Sohn des berühmten Wilhelm von Aquitanien, der unter Karl dem Großen die Spanische Mark gegen die Sarazenen verteidigt hatte, später in dem von ihm selbst gegründeten Kloster Gellone Mönch wurde und noch jahrhundertelang im Lied fortlebte). Seit ihrer Eheschließung scheint Dhuoda zumeist allein in Uzès gelebt zu haben. Die beiden Söhne wurden spät und in weitem Abstand geboren (826 und 841); Bernhard, der sich nach den Bruderkriegen in Aquitanien ein eigenes Reich aufzubauen suchte, nahm die Söhne in zartem Alter, den jüngeren noch vor der Taufe zu sich. Früh vereinsamt, in Sehnsucht nach ihren Kindern sich verzehrend, schrieb Dhuoda, als der ältere Sohn Wilhelm fünfzehn Jahre alt wurde, an ihn ihren *Liber manualis*, ein „Handbuch" man könnte sagen: der christlichen Moral, das den Sohn durchs Leben begleiten sollte auch dann, wenn die Mutter nicht mehr imstande sein würde, im helfend und ratend zur Seite zu stehen.

„Handbuch" ist das Werk auch insofern, als Dhuoda in der Tat wohl alles in den 73 Kapiteln zusammengestellt hat, was einem jungen Menschen an sittlichen Grundsätzen und anderen Lebenshilfen unter dem für die fromme Frau allein maßgebenden Aspekt mitgegeben werden konnte. Vor und über allem steht die religiöse Grundhaltung; Dhuoda beginnt daher, nachdem sie in einem Einleitungsgedicht ihren Glauben bekannt und um den Schutz Gottes für ihren Sohn Wilhelm gebeten hat, mit einigen Kapiteln über die Eigenschaften der göttlichen Dreieinigkeit, um sodann ihren Sohn an die Pflichten gegen Gott zu erinnern, ihm das Gebet, zumal das tägliche Gebet nahezulegen, wofür sie ihm ganz konkrete Anweisungen gibt. Eine zweite Gruppe von Kapiteln befaßt sich mit den Pflichten Wilhelms gegen andere: vor allem Pflichten gegen seinen Vater, gegen seinen Herrn, den König Karl den Kahlen, gegen die Verwandten des Königs und die Großen, ebenso aber auch gegen Niedriggestellte; sie gibt ihm Hinweise, wie er sich im Rat verhalten solle und mahnt ihn zu ehrerbietigem Verhalten gegen die Priester. Eine dritte Gruppe von Kapiteln umfaßt Pflichten Wilhelms gegen sich selbst: eindringlich mahnt ihn die Mutter zur Übung christlicher Tugenden und zur Abwehr der Laster, wobei sie sich gängiger katechetischer Schemata bedient, und besonders warm legt sie ihm das Gebet für andere ans Herz: für den König und die Großen des Reichs, für den Vater und für alle verstorbenen Verwandten, die mit Namen aufgezählt werden, und schließlich bittet Dhuoda ihren Sohn auch um sein Gebet für sie selbst. Sie fügt das von

ihr in Versen abgefaßte eigene Epitaphium ein mit der Bitte, der Sohn wolle die Inschrift auf ihr Grab setzen lassen.

An mehreren Stellen spielt Zahlensymbolik eine Rolle. Eine gewisse Neigung der Verfasserin, familiäre Ereignisse mit genauen Daten zu erwähnen, mag dem Bedürfnis der einsamen und kranken[93] Frau, die ihr Ende nahe fühlt, entsprungen sein, sich an solchen Begebenheiten gleichsam festzuhalten; es ist rührend zu lesen, wie sie, mit den Lebensjahren der Söhne spielerisch gleichsam die Zeit des erhofften Wiedersehens berechnet — wohl wissend, daß sie es nicht erleben wird.

In der gelehrten Literatur haben vor allem die an verschiedenen Stellen des Werkes eingefügten, von Dhuoda selbst verfaßten G e d i c h t e Interesse gefunden. Außer einem Paar rhythmischer Hexameter am Ende (von der Art, wie man sie z. B. im Langobardischen findet) handelt es sich um vier merkwürdige Rhythmen. Der erste ist das vorhin erwähnte Einleitungsgedicht, der vierte das ebenfalls genannte Epitaphium, beide akrostichisch (wodurch die Namensform Dhuoda, Genitiv Dhuodane, gesichert ist); der zweite Rhythmus enthält eine Ermahnung an Wilhelm, die Lehren des Liber manualis zu beherzigen, der dritte *(Versi ad Wilhelmum* ergibt das Akrostichon) eine Rekapitulation des ganzen Werkes. Außer diesen von Dhuoda selbst stammenden Gedichten werden im Verlaufe des Werkes noch etliche kurze Stücke aus Rhythmen fremder Verfasser zitiert. Das Besondere ist die Versform. Es handelt sich um dieselbe Art rhythmischer Strophen; wie sie uns bereits im westgotischen Spanien begegnet ist, um wortzählende Rhythmik[94]. Im übrigen ist die Latinität Dhuodas biblisch gefärbt, vor allem aber überwiegt der Eindruck der Unbeholfenheit; wo sie von der korrekten Sprache abweicht, was ziemlich oft geschieht, handelt es sich nicht oder doch höchstens ausnahmsweise um Erscheinungen, die sich auch als vulgärlateinische deuten ließen, sondern um einfache Unsicherheit oder Unkenntnis der betreffenden grammatischen Regeln, wobei natürlich die romanische Umgebung der Verfasserin gewisse Verstöße gegen die Schriftsprache erleichtern oder nahelegen mochte. Abwegig jedenfalls wäre es, an Dhuodas Verfasserschaft nur deshalb, weil sie eine Frau gewesen ist, zu zweifeln und, woran man gedacht hat, die Formulierung des Liber manualis einem Geistlichen zuzuschreiben; gerade Dhuoda würde es nicht verschwiegen haben, wenn sie eine so weitgehende Hilfe in Anspruch genommen hätte.

Aber natürlich war sie eine Ausnahme als gebildete Frau; findet man

[93] *aegritudo angustiarum corpus undique conterit istum rh.* CXXIII 3, 2 Str.
[94] Vgl. Wilhelm Meyer, Gesammelte Abhandlungen z. mittellat. Rythmik III, hrsg. von Walter Bulst, Berlin 1936, S. 229 ff.

doch schon literarisch tätige Männer, die wie Nithard nicht Geistliche sind, höchst selten. Mit dem aus vornehmer lothringischer Familie stammenden Hilduin, der seit 814 Abt von St.-Denis gewesen ist, befinden wir uns wieder ganz in den geistlichen und monastischen Kreisen, welche das geistige Leben der Zeit vor andern bestimmten. Ludwig der Fromme berief im Jahre 819 den hochbegabten Mann zu seinem Erzkaplan, in welcher Stellung Hilduin eine Stütze der fränkischen Adelspartei war, die auf seiten Ludwigs für die Einheit des Reiches wirkte. Zu seiner Abtei, dem „Mausoleum der Könige", erhielt Hilduin noch die Klöster Saint-Médard in Soissons, Saint-Germain-des-Prés, Saint-Ouen und Salonnes. In den Verwicklungen des Jahres 830 stand er auf der Seite Pippins, wurde nach Niederwerfung des Aufstands seines Hofamtes entsetzt, verlor seine Klöster und mußte in die Verbannung in die Nähe von Paderborn und dann nach Corvey gehen. Indes kam es noch im gleichen Jahre zur Aussöhnung mit Kaiser Ludwig, der ihn wieder als Abt in Saint-Denis, aber nicht mehr in das Amt des Erzkaplans einsetzte. Von politischer Tätigkeit hielt sich Hilduin seit dieser Zeit fern; er reformierte (832) sein Kloster und widmete sich vornehmlich literarischen Arbeiten. 840 aber schloß er sich Lothar an, wodurch er zum zweitenmal Saint-Denis verlor; nicht lange danach, an einem 22. November zwischen 840 und 844, ist er gestorben.

Hilduin gehörte auf Grund seiner Stellung am Hof wie als Abt der vornehmsten Abtei zu den hervorragendsten Männern im Reiche Ludwigs des Frommen; er besaß aber auch persönlich das Format, welches diese Ämter erforderten, und muß ein hochgebildeter Mann gewesen sein. Für die Literaturgeschichte ist er Hagiograph und Vermittler griechischen Geistesgutes ans Abendland.

Das letztere, für die Geschichte des europäischen Geisteslebens zweifellos Wichtigste von allem, was Hilduin als Gelehrter geleistet hat, bezieht sich auf den Anteil des Abtes an der ersten lateinischen Übersetzung der Schriften des Pseudo-Dionysios Areopagites, die nachmals in der mystischen Theologie eine außerordentlich wichtige Rolle gespielt haben. Dazu kam es folgendermaßen. Der byzantinische Kaiser Michael II. (820 bis 829) aus Amorion, der Begründer der neuen phrygischen Dynastie, von einem Usurpator bedrängt, während die wachsende Seemacht der afrikanischen und der spanischen Araber das Reich bedrohte, bemühte sich, wenigstens im Westen den Frieden zu sichern, und schickte zweimal eine Gesandtschaft zu Ludwig dem Frommen. Die erste erreichte diesen zu Weihnachten 824 in Rouen, die zweite im September 827 in Compiègne. Bei diesem Besuch überreichten die byzantinischen Gesandten dem Kaiser eine Handschrift der mystischen Schriften des Pseudo-Dionysios Areopagites. Das Exemplar wurde in Saint-Denis deponiert und hat alle Fährnisse der

Jahrhunderte überdauert; als ms. grec 437 gehört es zu den kostbaren Schätzen der Bibliothèque nationale in Paris.

Es war nicht das erste Exemplar der Dionysiaca, welches ins Frankenreich gelangte. Schon siebzig Jahre früher, gegen 758, hatte Papst Paul I. an Pippin den Jüngeren eine Reihe von Büchern gesandt, worunter sich auch Schriften des Pseudo-Dionysius befanden[95], vermutlich das ganze nicht sehr umfangreiche Corpus. Daß es irgendwie gewirkt hätte, ist unwahrscheinlich; wir hören später kein Wort mehr von dem Areopagiten oder seinen Schriften, vermutlich fand sich niemand, der sie ins Lateinische hätte übersetzen können.

Diesmal wurde Hilduin von Ludwig dem Frommen mit der Übertragung beauftragt. Es war die erste Übersetzung der pseudodionysischen Schriften im Abendland. Von ihr ist zwar noch keine Bewegung ausgegangen, wie es später geschehen sollte. Aber es war ein Anfang gemacht. Wenige Jahrzehnte nach Hilduin erfolgte die zweite Übersetzung, wovon in Bälde zu reden sein wird.

Wir haben keine Nachricht darüber, wann die Übertragung vorgenommen wurde. Aus einem gleich noch einmal zu erwähnenden Briefe Ludwigs an den Abt von Saint-Denis[96] geht hervor, daß die Arbeit 835 schon abgeschlossen war. Man wird sie mit großer Wahrscheinlichkeit in die frühen dreißiger Jahre verlegen dürfen, in die Zeit also, in der sich Hilduin, aus dem Corveyer Exil zurückgekehrt, vorwiegend monastischen Aufgaben widmete. Man fragt sich natürlich, auf welche Weise die Übersetzung zustande kam, und wie es mit den Griechischkenntnissen Hilduins bestellt war. Aus der Tatsache, daß e r den Auftrag erhielt, zu folgern, Hilduin müsse als der beste Kenner des Griechischen gegolten haben, wäre man nur dann berechtigt, wenn er nicht eben Abt von Saint-Denis gewesen wäre, mit welchem die Werke des Areopagiten in einer mehr als äußerlichen Weise verbunden schienen, wie sogleich zu zeigen sein wird. Tatsächlich ist an der einzigen Stelle, aus welcher Aufschluß über den Hergang der Übersetzung zu gewinnen ist — wiederum in dem mehrfach genannten Brief Ludwigs — nur die Rede von einem Auftrag des Kaisers *(auctoritatis nostrae iussione)*, von scharfsichtiger Bemühung auf seiten Hilduins *(tuo sagaci studio)* und von der mühsamen Arbeit der Übersetzer *(interpretum sudore)*, durch welche die Übersetzung bewirkt worden sei, so daß wir strenggenommen für Hilduins Griechischkenntnis überhaupt keinen Beweis haben. Wer die *interpretes* waren: Griechen?, und welchen Standes und welcher Bildung, ferner, welchen Anteil Hilduin tatsächlich an der Herstellung der Übersetzung hat, ob seine Rolle

[95] G. Théry, Études dionysiennes I S. 5.
[96] Siehe unten S. 412 f.

sich etwa — was immerhin denkbar wäre — darauf beschränkte, die Durchführung des kaiserlichen Auftrags zu veranlassen und zu überwachen: solche und ähnliche Fragen mag sich ein jeder nach Gutdünken beantworten, die Quellen sagen darüber nichts aus.

Hilduins bekanntestes Werk ist die *Vita sancti Dionysii.* Held der Vita ist der Patron seiner eigenen Abtei, der zur Mission nach Gallien gesandt worden war und als erster Bischof von Paris dort zusammen mit seinen Gefährten Rusticus und Eleutherius im späten dritten Jahrhundert den Martertod erlitten hatte. Hilduin verfaßte das Werk im Auftrag Ludwigs des Frommen, der sich der Abtei und deren Patron besonders verbunden fühlte; war es doch Saint-Denis, wo seit Dagobert I. († 639) die Mehrzahl der fränkischen Könige, auch Ludwigs Urgroßvater Karl Martell beigesetzt, wo sein Großvater Pippin der Jüngere, der als erster Karolinger die Königswürde errang, zusammen mit seinen Söhnen Karlmann und Karl (dem Großen) von Papst Stephan II. 754 gesalbt worden war. Der Brief, mit dem er dem Abte den Auftrag erteilte — es ist derselbe, von dem im Zusammenhang mit der Übersetzung der Werke des Pseudo-Dionysius mehrmals die Rede war — präzisiert die Vorstellungen des Kaisers in bezeichnender Weise: Hilduin sollte eine umfassende Darstellung vom Leben und Wirken des heiligen Dionysius liefern, über den es außer einer alten anonymen Passio nur verstreute Nachrichten (z. B. bei Gregor von Tours) gab, und außer den lateinischen literarischen Quellen sowie dem in Paris vorhandenen archivalischen Material *(quae in tomis vel chartis vetustissimis armarii Parisiacae ecclesiae, sacris videlicet sedis suae [i. e. Dionysii] prolatis inveneras)* auch griechische Quellen *(ex Graecorum historiis)* heranziehen, und dann wird auf die Schriften des Areopagiten verwiesen. Also für Ludwig wie für Hilduin war Dionysius von Paris mit dem vermeintlichen Autor der mystischen Schriften, den man für den in der Apostelgeschichte 19 erwähnten Paulusschüler ansah, identisch. Diese Gleichsetzung war natürlich auch der Grund für die byzantinischen Gesandten gewesen, dem Kaiser ausgerechnet die Werke des Pseudo-Dionysius zu überbringen. Man nimmt gewöhnlich an, die Verbindung der beiden Dionysii sei eben zu der in Rede stehenden Zeit erfolgt, weil die ältesten Quellen für Dionysius von Paris, die Passio und Gregor von Tours, von der Gleichsetzung nichts wissen. Aber seither waren dreihundert Jahre ins Land gegangen, eine lange Zeit für die Legendenbildung, und Ludwig läßt mit keiner Andeutung erkennen, daß ihm die (vermeintliche) literarische Tätigkeit des Bischofs von Paris und seine Verbindung mit Athen etwas Neues gewesen sei. Vielleicht ist gerade jenes alte Exemplar mit Schriften des Pseudo-Dionysius, das Pippin gegen 785 erhielt, und von dem wir sonst keinerlei Spuren beobachten, der Anlaß für die Legende gewesen.

Hilduin also hat diese Legende fixiert, im besten Glauben natürlich; in dem der Vita beigegebenen Brief an den Kaiser, in welchem er über die von ihm benützten Quellen nähere Auskunft gibt, geht er auch auf den von Ungenannten offenbar erhobenen Widerspruch gegen die Identität der beiden Dionysii ein. — Die Vita selbst beginnt mit einer ausführlichen Beschreibung der Lage Athens und der Anlage der Stadt, worauf von Dionysius Areopagita selbst berichtet wird: von seiner Reise nach Ägypten, woselbst er die Sonnenfinsternis beim Tode des Erlösers beobachtet und sogleich die Außergewöhnlichkeit des Ereignisses erkannt habe; wie er, der Philosoph, nach Athen zurückgekehrt den Apostel Paulus kennenlernt und mit ihm über den *Deus ignotus* disputiert, wie er durch die von Paulus vollzogene wunderbare Heilung eines Blinden endgültig bewogen wird, sich taufen zu lassen, worauf ihn, nach einer Missionsreise, der Apostel Paulus als Bischof von Athen einsetzt (cap. I—VIII). In den folgenden Kapiteln werden die Werke behandelt, welche Dionysius, während er in Athen, alles Volk bekehrend, als Bischof wirkte, verfaßte: die *caelestis hierarchia* (hier: *de ordine angelorum),* die *ecclesiastica hierarchia* (hier: *de ecclesiastico sacro principatu),* und *de divinis nominibus,* ferner die Briefe (cap. IX—XVI). Als Paulus im Westen des Reiches predigt, bereist Dionysius als Missionar Kleinasien, begibt sich nach der Nachricht vom Martertod des Petrus und Paulus in Rom selbst dorthin, wird von Clemens, dem Nachfolger des Petrus, nach Gallien gesandt zur Glaubensverbreitung, wählt Paris als Bischofssitz und entfaltet eine erfolgreiche Missionstätigkeit (cap. XVII—XXII). Unter dem Kaiser Domitian schließlich wird im Zuge einer allgemeinen Christenverfolgung der Praefect Fescennius Sisinnius nach Gallien gesandt, um die weitere Tätigkeit des Dionysius zu unterbinden. Es folgt in sehr breiter Darstellung der Bericht über die zahllosen Peinigungen, die über Dionysius und seine engsten Helfer Eleutherius und Rusticus verhängt wurden, bis man sie schließlich enthauptete. Darauf das berühmte Kephalophorenmotiv: der tote Dionysius erhebt sich, trägt, von himmlischem Glanz umflutet und von einer Schar Engel geleitet mit eigner Hand sein Haupt zwei Meilen weit bis zu dem Orte, wo er bestattet werden wollte. Dort errichtete man später — vorher werden noch einige Bekehrungswunder erzählt — die Basilica zu Ehren des heiligen Dionysius; der Berg aber, wo er den Tod erlitt, erhielt anstelle seines bisherigen Namens nach dem Heidengotte Mercurius den Namen des Berges der Martyrer *(mons martyrum,* Montmartre). Datiert wird das Martyrium auf das Jahr 96. — Das Werk ist nicht nur insofern, als es die Dionysius-Legende in voller Ausbildung erzählt, sondern auch in der Behandlung einzelner Züge durch und durch hagiographisch aufgefaßt und dieser Auffassung gemäß stilisiert.

Weil die Vita sancti Dionysii in feierlichem Gewand einherschreitet

und der Verfasser ihr dies Gewand natürlich ganz bewußt umgeworfen hat, so läßt sich angesichts des Fehlens zuverlässiger anderer Argumente von der sprachlichen Gestalt her nicht entscheiden, ob die *Gesta domni Dagoberti regis Francorum* (in der Regel kurz *Gesta Dagoberti* genannt) von Hilduin herrühren oder von seinem Schüler Hinkmar, dem spätern Erzbischof von Reims, verfaßt sind. Daß sie nach Saint-Denis gehören und vor 835 geschrieben wurden, unterliegt kaum einem Zweifel. Das Interesse für Saint-Denis und für Dagoberts – gemeint ist der erste dieses Namens, der seit 623 König von Austrasien, von 629 bis 639 König des ganzen Merowingerreiches war – Beziehungen zu Saint-Denis ist offenkundig: verständlich ist es schon deshalb, weil Dagobert ein großer Wohltäter von Saint-Denis gewesen und dort auch beigesetzt war. Hält man die Gesta neben die Vita s. Dionysii, mit welcher man sie im Hinblick auf ihre Verbindung mit Saint-Denis zusammenstellen kann, so wird die bewußte Unterscheidung der beiden Werke hinsichtlich des literarischen Genos sehr deutlich. Dem hagiographischen Werk zu Ehren des Heiligen stehen die Gesta gegenüber: ein zumeist eher nüchtern wirkender Bericht über das Leben eines Königs von dessen Geburt bis zum Tod unter besonderer Berücksichtigung seiner Taten. Trotzdem entsteht eigentlich weniger der Eindruck einer Biographie, als der eines Ausschnittes aus einem Geschichtswerk. In der Tat sind Geschichtsdarstellungen die Hauptquellen des Verfassers – sei er Hilduin oder Hincmar – gewesen: die Chronik des sogenannten Fredegar und der merowingische Liber historiae Francorum. Einer *charta vetustissima* des bischöflichen Archivs (d. h. hier einem einzelnen Blatt) entnahm der Autor, wie er sagt, den Bericht über eine Vision, welche der *Defensor* der Kirche von Poitiers Ansoaldus (gemeint ist wohl der gleichnamige Bischof) gelegentlich einer Gesandtschaftsreise nach Sizilien von einem Eremiten namens Johannes, der auf einer kleinen Insel lebte, erzählte: jener Johannes habe gesehen, wie König Dagobert von bösen Geistern übers Meer *ad Vulcania loca,* also vermutlich dem Aetna zu geschleppt und geschlagen worden sei, wie er aber zu den heiligen Martyrern Dionysius und Mauritius und zum heiligen Martin von Tours gerufen habe und diese ihn von den Dämonen befreit und in Abrahams Schoß getragen hätten. Das ist im wesentlichen dieselbe Geschichte, die in Gregors Dialogi (IV 36) von Theoderich dem Großen erzählt wird. Weitere Quellen sind die Vita s.Amandi und die Vita Arnulfi. – Die Darstellung wirkt im ganzen sachlich, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß der Verfasser dem großen Wohltäter seines Klosters gegenüber mehrfach eine auffallend wohlwollende Nachsicht walten läßt. –

Eine wichtige Rolle im geistigen Leben der Zeit spielte Lyon. Am Ende der langen Regierung des Erzbischofs Ado, der schon 769 im Amte war

und 798 starb, war das Bistum völlig heruntergekommen, Kirchen und Klöster verwahrlost. Nachdem kurze Zeit Ados Neffe Hilduin (Ilduinus) wenngleich nicht als Bischof, das Bistum verwaltet hatte, dann aber ins Kloster Lerinum eingetreten war, konnte der von Karl dem Großen als Nachfolger Ados bestellte Bayer Leidrad sein Amt übernehmen. In den siebzehn Jahren seines Episkopats stellte Leidrad die Ordnung wieder her, ließ Kirchen und Klöster restaurieren, reformierte die verwilderte Liturgie, sorgte für Schule, Unterricht und Bibliothek und verwandte alle Mühe darauf, daß seine Kirche wieder einen Klerus hatte, der seinen Pflichten und Aufgaben gewachsen war. Es war Leidrad, der den Grund dazu legte, daß Lyon ein Zentrum der theologischen Studien im Frankenreich werden konnte.

Nach dem Tode Karls des Großen, dessen Testament er mitunterzeichnet hatte, resignierte Leidrad – man gewinnt den Eindruck, er habe die erste Gelegenheit benützt, das Amt niederzulegen – und zog sich ins Kloster St. Médard nach Soissons zurück. Sein Nachfolger wurde Agobard, einer der fähigsten und zugleich meistumstrittenen Kirchenfürsten seiner Zeit.

Agobard wurde nach Lyonneser Notizen im Jahre 769 in Spanien geboren, kam 782 nach Südfrankreich *(in Galliam Narbonensem)* und 792 nach Lyon. Die Beziehung dieser den sogenannten Annales Lugdunenses entnommenen Angaben auf unsern Agobard ist vor kurzem mit erwägenswerten Gründen in Frage gestellt worden[97]; inwieweit die Zweifel zu Recht bestehen, ist hier nicht zu erörtern. Leidrad scheint den tüchtigen Agobard frühzeitig herangezogen und regelrecht auf die Nachfolge vorbereitet zu haben. Auf seine Veranlassung empfing Agobard – wahrscheinlich 804 – durch Barnardus, den Metropoliten der benachbarten Erzdiözese Vienne, die Bischofsweihe; er scheint von da an praktisch die Leitung des Bistums in Händen gehabt zu haben. Als sich Leidrad 814 nach Soissons zurückzog, versuchte ein Teil des Episkopats mit Berufung auf die kirchenrechtliche Bestimmung, daß zwei Bischöfe nicht in einer Diözese regieren dürften, die Nachfolge Agobards zu verhindern; dieser konnte daher in vollem Umfang erst nach Leidrads Tod (816) von der Lyoner Kirche Besitz ergreifen. Erzbischof scheint er nie gewesen zu sein; jedenfalls gibt es dafür kein Zeugnis. Als es zum Kampf zwischen Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen kam, stellte sich Agobard als entschiedener Verfechter der Reichseinheit auf die Seite Lothars. Er wurde daher auf der Synode von Diedenhofenn 835, welche die Wiederherstellung der Herrschaft Ludwigs anerkannte, für abgesetzt erklärt, doch wagte man nicht, ihm einen Nachfolger zu geben. Drei Jahre später, 838, erfolgte

[97] E. Boshof, Erzbischof Agobard S. 24 ff.

seine Restitution. Er starb am 6. Juni 840 – zwei Wochen vor Ludwig dem Frommen.

Wir begegnen in Agobard einer der profiliertesten Persönlichkeiten seiner Zeit. Er war ein vorzüglich gebildeter und – im kirchlich-geistlichen Bereich – auch sehr belesener Mann; wir verdanken ihm, worauf beiläufig hingewiesen sei, die älteste Handschrift mit Werken des Kirchenvaters Tertullian. Aber Agobard ist nicht primär Schriftsteller oder Gelehrter gewesen. Alles was wir an Schriftlichem von ihm besitzen, geht aus von seinem bischöflichen Amt, ist geschrieben als Antwort auf eine Frage oder eine Aufgabe, die an ihn als Bischof herangetragen wurde. Ausgestattet mit gesundem Menschenverstand, mit Wahrheitsliebe und Gerechtigkeitssinn, und erfüllt von hohem Pflichtbewußtsein, ist Agobard keiner Entscheidung ausgewichen, obwohl er im Grunde keineswegs die streitbare Natur gewesen ist, als welche er erscheinen könnte, und eher zur Ängstlichkeit neigte, wie aus einigen gelegentlichen Bemerkungen zu erschließen ist. Seine Schriften, von denen wir gut zwei Dutzend besitzen, sind zumeist kurz; sie betreffen die verschiedensten Gegenstände: Theologie im engeren Sinne, Liturgie, Pastoral, Formen des Aberglaubens, Juden, Kirchen- und Reichspolitik. Es empfiehlt sich, eine auswählende Übersicht nach Sachgruppen zu versuchen.

Einer der theologischen Gegenstände, mit denen sich Agobard allem Anschein nach in den ersten Jahren seines Episkopats befaßte, war der spanische Adoptianismus. Hierher gehört der *Liber adversum dogma Felicis Urgellensis.*

Fast zwei Jahrzehnte waren vergangen, seitdem der Hauptvertreter des Adoptianismus, Felix von Urgel[98], auf der im Auftrag Karls des Großen im Jahre 800 zwischen ihm und Alkuin zu Aachen abgehaltenen Disputation seine Lehren widerrufen und eine Confessio fidei an die Geistlichkeit von Urgel und alle Anhänger seiner Häresie gerichtet hatte. Da Felix bereits zwei- oder dreimal widerrufen, aber jedesmal wieder von neuem seine Häresie zu verkünden begonnen hatte, sobald man ihn nur sich selbst überließ, so hatte man ihm nun keinen Glauben mehr schenken wollen und ihn dem Bischof Leidrad zur Überwachung anvertraut. Das war die Vorgeschichte.

In der Einleitung zu dem genannten Traktat, den er Ludwig dem Frommen überreichte, berichtet Agobard, er habe erlebt, wie Felix seinerzeit jede Gelegenheit wahrgenommen habe, seine Lehren mündlich denjenigen, mit denen er zu sprechen die Möglichkeit gehabt, vorzutragen; er, Agobard, habe ihn deswegen zur Rede gestellt, aber nichts weiter un-

[98] vgl. oben S. 277 f.

ternommen. Als aber Felix gestorben sei (818) und man in seinem Nachlaß ein Blatt gefunden habe, auf dem in der Form von Frage und Antwort noch einmal die ganze Lehre des Adoptianismus, freilich an etlichen Stellen etwas modifiziert oder erweitert, dargestellt gewesen sei, habe er sich zur Widerlegung verpflichtet gefühlt. Wenn er nun hinzufügt, man habe ihn dafür der Eitelkeit und des Geltungsbedürfnisses geziehen, aber diese Reaktion sei wohl nur aus Einfalt und mangelndem Verständnis erfolgt, so kennzeichnet er schlaglichtartig die Situation, in der er sich im eignen Bistum, dem eigenen Klerus gegenüber befand. – Der Traktat selbst enthält, was der Titel bereits zum Ausdruck bringt, eine Widerlegung – die letzte – der adoptianistischen Lehren anhand des oben erwähnten, im Nachlaß des Felix gefundenen Zettels. Zu diesem Zwecke stellt Agobard zahlreiche Zeugnisse aus patristischer Literatur zusammen: aus Hieronymus, Ambrosius, Hilarius, Vigilius von Thapsus, Cyrillus von Alexandria, Gregorius, Avitus u. a., vor allem aber aus verschiedenen Werken Augustins. Das war das übliche Verfahren der Kompilation. Beweist Agobard damit seine Belesenheit, so zeigt er durch eine beachtliche Zahl von eigenen Zusätzen bzw. Einwänden gegen die Lehren des Felix, daß es ihm an Originalität oder richtiger: der Fähigkeit dazu durchaus nicht gebricht, die Anführung der (oft recht umfangreichen) Zitate in der Tat nur aus dem von ihm selbst genannten und für die Gelehrten der Karolingerzeit in der Regel maßgebenden Grunde erfolgt: daß nämlich der Leser die Gewähr dafür haben sollte, sich auf dem festen Boden der kirchlichen Lehrtradition zu befinden. Im übrigen sind auch ältere Schriften gegen den Adoptianismus zu Rate gezogen; in solchen war beispielsweise der Gedanke zu finden, daß die Lehre des Elipandus und des Felix im Grunde nur eine Variante des Nestorianismus sei, der schon in frühchristlicher Zeit, vor allem durch Kyrill von Alexandria, widerlegt worden war: eine Feststellung, die es ermöglichte, die Argumente oder auch gleich die Stellen gegen den Nestorianismus auch gegen den Adoptianismus zu verwenden. Das Ganze ist im Tone einer sachlichen Abhandlung gehalten, von Polemik ist wenig oder nichts zu spüren, aber auch nichts von jener Selbstsicherheit, die zu erwarten wäre, wenn Agobard in Wahrheit der Streitbare gewesen wäre, als den zu sehen man sich vielleicht angewöhnt hat.

Galt das Werk gegen Felix von Urgel einer zwar noch lebenden, aber doch ihrem Ende entgegengehenden Häresie, so war die zweite theologische Schrift Agobards einem Gegenstande von höchster Aktualität gewidmet, nämlich sein *Liber contra eorum superstitionem qui picturis et imaginibus sanctorum adorationis obsequium deferendum putant* (wohl auch *de picturis* genannt). Wieder einmal ging es um den Bilderstreit und die Pariser Synode von 825. Erinnert man sich an Ionas' von Orléans zö-

gernde Stellungnahme[99] und hält man die Schrift Agobards daneben, so erkennt man nicht nur, wie heikel die Lage war, in der sich der fränkische Episkopat befand, sondern auch den deutlichen Unterschied im persönlichen Format der beiden Männer. Hatte Jonas, der sich's mit niemand so gerne verdarb, vorsichtig erst das Ergebnis der Anfrage in Rom, an welcher er selbst beteiligt war, abgewartet, um dann kräftig gegen den inzwischen verstorbenen Claudius von Turin anzugehen (von dem er sich wohl auch nicht allzu gerne einen Esel wollte nennen lassen[100]), so redete Agobard dafür in einer Weise klar und unzweideutig, die ihn bei der Nachwelt in Mißkredit brachte: Gott allein gebühre Anbetung und Verehrung, nicht aber den Bildern der Heiligen; wenn die Alten (d. h. die frühen Christen) gemalte Bilder oder plastische Darstellungen der Heiligen gehabt hätten, so seien diese zum Zwecke der Erinnerung, aber nicht um der Verehrung willen hergestellt worden (cap. 32). Einziger Gegenstand kultischer Verehrung sei das Kreuz Christi. — Das ganze Werk besteht aus Exzerpten fast durchweg größeren Umfangs, vorwiegend aus Augustinus (de civitate Dei vor allem, dann 'de sex dierum opere' [= Quaestiones in Genesim]; de doctrina christiana; de vera religione), ferner aus Gregors d. Gr. Evangelienhomilien, Hieronymus, Avitus (epistula ad Gundobadum), Eusebius-Rufinus (hist. ecclesiastica), Beda (de templo Salomonis), Gesta (= Acta) Silvestri papae sowie zahlreichen Bibelstellen; Agobard selbst steuert jeweils nur die einleitenden Worte zu den einzelnen Zitaten bei, deren Inhalt er mitunter regestenartig vorwegnimmt[101]. — Was die entschieden bilderfeindliche Haltung betrifft, die man in späteren Zeiten übel vermerkt hat, so ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß Agobard wie die anderen Bischöfe auf die Verhältnisse in ihren Diözesen Rücksicht zu nehmen hatten und gerade in Lyon recht handgreifliche Formen des Aberglaubens zu beobachten waren (wovon ebenfalls Agobard Kunde gibt), während auf der andern Seite die griechischen Bischöfe mit ihren Erfahrungen seitens ikonoklastischer Kaiser und ihrer Parteigänger dem entgegengesetzten Standpunkt zuneigten.

Man kann hierher, unter die theologischen Schriften, auch den *Liber contra obiectiones Fredegisi abbatis* rechnen, eine nicht eben umfangreiche

[99] Siehe oben S. 406 f.

[100] Wie Dungal von St.-Denis in den Responsa angibt (Migne PL 105, 529), hatte Claudius die Bischofssynode eine Versammlung von Eseln genannt: *istam autem insanissimam perversitatem renuit ad conventum occurrere episcoporum, vocans illorum synodum congregationem asinorum.*

[101] Der Liber de imaginibus ist in neuester Zeit Agobard aberkannt und dem Bischof Claudius von Turin zugeschrieben worden von P. Bellet, El 'Liber de imaginibus sanctorum', bajo al nombre de Agobardo de Lyon, obra de Claudio de Turin. Analecta sacra Tarraconensia 26, 1955 (1953), S. 151–194. Damit erhielte Claudius eine völlig andere Farbe.

Briefabhandlung, in welcher Agobard auf verschiedene Vorwürfe, die der uns bereits bekannte Nachfolger Alkuins als Abt von St. Martin in Tours gegen ihn erhoben hatte. Es kommt in unserem Zusammenhang weniger auf die Gegenstände an, die da erörtert werden, als auf die Art und Weise, w i e die Erörterung geführt wird. Für die Erkenntnis der geistigen Eigenart Agobards ist es wichtig, ihn einmal ohne den Zwang der Kompilation beobachten zu können, wenn er frei und auf Grund eigener Überlegung, wiewohl natürlich immer wieder sich auf Autoritäten berufend, den Gegner zu widerlegen sich bemüht. Man erkennt unschwer: Fredegis mag im Ansatz der Kühnere sein; doch vermöchte er, auch wenn seine Arroganz ihn nicht selbst dann zum Angriff drängte, wo nichts zu holen war, der nüchternen, auf dem gesunden Menschenverstand beruhenden, das Extrem vermeidenden Argumentation Agobards kaum zu widerstehen. Wie einer, dem der Sieg nicht mehr entrissen werden kann, aber zweifellos auch herausgefordert durch die maßlose Überheblichkeit des Gegners, beginnt Agobard seine Erwiderung ganz gegen seine Art in ironischem Tone, den er nur verläßt, um in Belehrung überzuwechseln. Die Auseinandersetzung betrifft die Bedeutung der Demut (cap. 1—6), dann die Frage der Inspiration der Verfasser der Heiligen Schrift (cap. 7—13), ferner, ob Gott und die Wahrheit identisch sei (cap. 15), ob die Heiligen des Alten Testamentes Christen seien, was Agobard im Sinne einer allgemeinen Gültigkeit der Erlösungstat Christi bejaht (cap. 16 sqq.). Es würde zu weit führen, die einzelne Fragen hier zu erörtern, so sehr es die eine und andere auch verdiente.

Agobards Bemühungen um die Liturgie haben schriftlichen Niederschlag erst in den letzten Jahren seines Episkopats gefunden. Der Anlaß dazu war ein wenig erfreulicher. Nachdem Agobard als Anhänger Lothars bei Ludwig dem Frommen in Ungnade gefallen und abgesetzt worden war, erhielt er, wie bereits bemerkt, zwar keinen Nachfolger, doch scheint die Verwaltung des Bistums wenigstens zeitweise Amalarius, dem früheren Chorbischof von Metz, übertragen worden zu sein (in gleicher Eigenschaft). Amalarius hatte nichts Eiligeres zu tun, als seine Vorstellungen von Liturgie in dem fremden Erzbistum zu verwirklichen, indem er für Einführung seiner eigenen liturgischen Handbücher sorgte. Zunächst versuchte der Lyoner Diakon Florus, über den alsbald noch zu sprechen sein wird, die Durchsetzung der liturgischen Vorstellungen des Amalarius zu verhindern; als dann, 838, Agobard selbst wieder die Regierung des Bistums in die Hände nehmen konnte, bearbeitete er zunächst das Antiphonar neu (d. h. er sorgte für eine Neuordnung des Stundengebets), wodurch die von Amalarius vorgenommenen, von Florus wie von Agobard selbst als bedenklich angesehenen Veränderungen und Zusätze beseitigt wurden (Amalarius hatte z. B. eine ganze Reihe neuer Herrenworte er-

funden von der Art wie: *Octava decima die decimi mensis ieiunabitis, dicit Dominus*[102]. Das Antiphonar selbst scheint nicht erhalten zu sein, aber wir besitzen die Richtlinien oder Grundsätze, nach denen er verfahren ist, in der Schrift *de correctione Antiphonarii*, die an den Klerus der Diözese Lyon gerichtet ist. Er gibt darin die Gründe an, die ihn zur Abfassung eines neuen Antiphonars bewogen haben, bespricht eine Anzahl von tadelnswerten Stellen in dem von Amalarius eingeführten Antiphonar und führt dann eine Reihe von Exzerpten aus Kirchenvätern (Hieronymus, Augustinus, Cyprianus, Gregorius) und Konzilsakten vor, welche das Stundengebet betreffen, und weist schließlich auf die Wichtigkeit eines korrekt und knapp gefaßten Antiphonars als dritten liber officialis neben dem liber mysteriorum (d. i. dem Sakramentar) und dem liber lectionum (dem Lektionar) hin.

Sicher nicht von Agobard stammt ein zweiter Traktat über denselben Gegenstand, der den Titel *de divina psalmodia* führt; er richtet sich in polemischer, ja gehässiger Form gegen Amalarius; Verfasser ist wahrscheinlich der gleich zu behandelnde Florus von Lyon. Eine weitere die Liturgie betreffende, gegen Amalars Meßauslegung gerichtete Schrift unter dem Titel *contra libros quattuor Amalarii* ist zwar unter Agobards Namen, aber nicht zusammen mit seinen übrigen Werken überliefert; hier läßt sich nicht einmal mit Lyon ein Zusammenhang erkennen; der Verfasser ist unbekannt.

Man kann sich fragen, ob es nicht letzten Endes der nüchterne Sinn und gesunde Menschenverstand, verbunden mit einem feinen Gespür für das Wahre und Echte, das wir immer wieder bei Agobard beobachten, gewesen ist, was ihn bei seinem unermüdlichen Kampf gegen die verschiedensten Formen des Aberglaubens geleitet hat; konkrete Anlässe sind darum nicht ausgeschlossen. So hat man vermutet, daß die zwei am häufigsten genannten Schriften Agobards, der Traktat *adversus legem Gundobadi et impia certamina quae per eam geruntur* (kurz *adversus legem Gundobadi* genannt) und eine spezielle Äußerung gegen die Gottesurteile mit der Reichsversammlung von 817 zusammenhängen[103]. Damals wurde zu Aachen die Ordinatio imperii erlassen, durch welche Lothar zum Mitkaiser ernannt und zum Nachfolger Ludwigs designiert wurde. Das war eine Regelung im Sinne der Reichseinheit, gegen die fränkische Tradition der Erbteilung, und eben darin hat man einen Anknüpfungspunkt für Agobard sehen wollen. Mehr als eine Vermutung ist dies freilich nicht.

Die erstgenannte der beiden Schriften, *adversus legem Gundobadam et impia certamina quae per eam geruntur*, ist an Ludwig den Frommen gerichtet. Agobard geht von dem Gedanken der geistigen Einheit aller Gläubigen aus, die durch Christi Erlösungstat bewirkt worden sei. Dieser Einheit widerspreche es, wenn die Gläubigen, die doch alle dem einen Leibe Christi angehörten, in ihren äußeren Lebensformen durch verschiedene Gesetze so getrennt seien, daß sie beispielsweise nicht füreinander Zeugnis ablegen könnten. Dies sei insbesondere der Fall in jenen Gegenden, wo noch die lex Gundobada gelte, nach welcher die Urteilsfindung vor Gericht nicht auf Grund von Beweis und Zeugenaussagen erfolge, sondern die Entscheidung einem Zweikampf zwischen Kläger und Beklagtem überlassen werde. Ein solches Verfahren führe zu völlig absurden Situationen (indem z. B. ein öffentlich begangenes Verbrechen durch einen gerichtlichen Zweikampf, aus dem der Täter siegreich hervorgehe, als nicht geschehen erwiesen werde), es verkehre das Recht in Unrecht (weil grundsätzlich der Stärkere Recht erhalte), ja es sei glattweg Mord (weil vielfach Schwache und Greise geradezu zum Duell vor Gericht provoziert würden). Der Kaiser habe es in der Hand, das Gesetz zu ändern bzw. die Einführung des fränkischen Rechts zu verfügen. Weitere Argumente, unterbaut durch Bibelstellen und Zitate aus Kirchenvätern sowie Hinweise auf Konzilsbeschlüsse werden angeführt zum Beweise, daß solche gerichtlichen Zweikämpfe in keinem Fall als Gottesurteile gelten dürften; ein Bericht über den Bischof Avitus von Vienne, der mit König Gundobad, dem Schöpfer jenes Gesetzes, persönlich verhandelt habe, leitet wirkungsvoll über zu der Frage, ob Zweikämpfe außerhalb des ordentlichen Gerichts als Gottesurteil betrachtet werden dürften, wie es vielfach geschehe. Auch diese Praxis wird von Agobard entschieden abgelehnt; sie habe nichts mit Gottesurteil zu tun, sondern sei im Gegenteil ein Eingriff in die Entscheidung, die von Gott nach Gerechtigkeit und zu dem Zeitpunkt, den e r bestimme und nicht der Mensch, gefällt werde. Der Kaiser möge daher, wenn es vielleicht auch nicht möglich sei, daß in der ganzen Christenheit nur ein Gesetz bestehe, doch dieses eine, das nicht nur nutzlos, sondern schädlich sei, aufheben.

Die lex Gundobada, von der hier die Rede war, ist das von dem König Gundobad (ca. 480–516) erlassene älteste Gesetzbuch der Burgunder[104]. Man hat schon oft Agobards ablehnende Haltung gegenüber den Ordalien hervorgehoben und pflegt ihn als den ersten anzusehen, der sich in diesem Sinne geäußert hat; die oben erwähnte Stellungnahme des Avitus von Vienne pflegt übersehen zu werden. Im übrigen kennt die lex Gundobada den Beweis durch Zeugenaussagen sehr wohl; Zweikampf

[102] Migne PL 104, 333 B.
[103] Boshof S. 41.

[104] Auch Lex Burgundionum genannt und zu unterscheiden von der Lex Romana Burgundionum, die derselbe Gundobad zwischen 502 und 516 für seine galloromanischen Untertanen erließ.

und Reinigungseid erscheinen als subsidiäre Beweismittel[106]. In der Praxis freilich konnte der Zeugenbeweis erheblich eingeschränkt werden einerseits durch die Möglichkeit der Appellation an das Gottesurteil des Zweikampfes, andererseits, womit auch gerechnet werden muß, durch die auf dem Personalitätsprinzip des Burgundischen wie anderer germanischer Volksrechte beruhende Schwierigkeit, rechtsfähige, d. h. auf Grund ihrer Geburt demselben, hier also dem burgundischen Recht unterstehende Zeugen aufzutreiben[107].

War die Ablehnung der lex Gundobada in die Form eines Briefes an Ludwig den Frommen gekleidet, so wählte Agobard, als er sich ein zweites Mal mit dem Gegenstand befaßte und die Frage auf die Ordalien insgesamt ausdehnte, die Form einer Abhandlung in dem *Liber de divinis sententiis digestus contra damnabilem opinionem putantium divini iudicii veritatem igne vel aquis vel conflictu armorum patefieri* (kurz *de divinis sententiis* genannt). Hier versucht Agobard die Gottesurteile, die unter Anwendung von Feuer, Wasser oder mittels Zweikampfes geübt wurden, zunächst durch eigene Argumente, die er durch Bibelstellen absichert, sowie mit Hilfe von Beispielen aus der Bibel, wo allenfalls ein Ordale hätte erwartet werden können, als sinnlos und unrecht zu erweisen; darauf werden als Sententiae Dutzende von Bibelstellen, welche als direkte Einwendungen gegen die Gottesurteile angeführt werden können, zusammengestellt und einzeln erläutert. Wesentlich neue Gedanken gegenüber der Schrift adversus legem Gundobadam bringt Agobard hier nicht; Aufbau und Formulierung aber sind klarer, präziser und sorgfältiger durchdacht als in dem ersten Versuch.

Agobard ist mit seiner Stellungnahme gegen die Ordalien jedweder Art seiner Zeit zu weit voraus gewesen, als daß seine Bemühungen hätten Erfolg haben können. Gegen ihn stand die festgewurzelte Meinung der Mehrheit, die von Männern vertreten wurde, deren Einfluß größer war als der des immer unbequemen Adobard: Hinkmar beispielsweise, der Erzbischof von Reims. Gegen Agobard wirkte die Schwächung der richterlichen Autorität im Laufe des späteren neunten und im zehnten Jahrhundert, die man an der Zunahme der Zahl der Formeln für Ordalien ablesen kann. Gegen ihn wirkte schließlich auch das bereits erwähnte

[106] Lex Burgundionum tit. XLV und LXXX (MGH Legum sect. I, t. II. pars I ed. de Salis (1892) p. 104).

[107] Vgl. Bressolles p. 91. – Die als möglich erwähnte Schwierigkeit der Zeugenbeschaffung wäre im Text selber angedeutet, wenn die parenthetische Bemerkung in cap. 6 (MGH Epist. V p. 160,30) *cuius legis homines sunt perpauci,* die unmittelbar zwar nur auf die Arianer geht, aber doch wohl einen Schluß auf die Zahl der unter burgundischem Rechte Geborenen zuläßt, nicht spätere Interpolation ist, sondern von Agobard selbst herrührt.

Personalitätsprinzip des Rechts, das erst dann allmählich abgebaut bzw. verdrängt wurde, als sich im Gefolge der Entstehung der Territorialstaaten das Territorialprinzip im Recht durchsetzte.

Eine weitere Form des Aberglaubens greift Agobard in dem *Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis* (kurz: *de grandine et tonitruis)* auf. Die Schrift muß in den ersten Jahren seines Episkopats entstanden sein und ist kulturhistorisch von hohem Interesse. In der Gegend von Lyon, schreibt Agobard – man wird annehmen dürfen: überhaupt in Südgallien – glaube jedermann, daß Hagel und Gewitter dem menschlichen Willen gehorchten, also durch Beschwörung herbeigeführt werden könnten. Sobald die Leute donnern hörten, oder blitzen sähen, sagten sie *Aura levaticia est.* Frage man, was das bedeute, so gäben die einen scheu und mit ein wenig schlechtem Gewissen, die anderen mit der bekannten Ungeniertheit von Dummköpfen an, durch Beschwörung von Menschen, die man *tempestarii* nenne, sei die Luft emporgehoben *(levatam esse)* und davon heiße sie *levatitia.* Es sei, meint Agobard, unerläßlich, zu prüfen, ob dieser Glaube auf Wahrheit beruhe und mit der Heiligen Schrift übereinstimme; andernfalls nämlich – und dies sei seine, Agobards, feste Überzeugung – müsse ein Aberglaube mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden, der dem Menschen zuschreibe, was Gott allein vermöge. Dann berichtet er von Schiffen in den Wolken, die aus dem Lande Magonia kämen, und deren Matrosen den tempestarii die von Gewitter und Hagel niedergeschlagenen Feldfrüchte abkauften; er selbst habe erlebt, wie von einer Menge Leute drei Männer und eine Frau tagelang gefesselt festgehalten worden seien, weil man geglaubt habe, sie seien von jenen Schiffen heruntergefallen, und sie steinigen wollte. Im folgenden bemüht sich Agobard, durch Interpretation von Bibelstellen den Nachweis zu führen, daß all diese Dinge reiner Aberglaube seien. Als Parallele aus der jüngsten Vergangenheit berichtet Agobard am Ende der Abhandlung von einem Massenwahn in den letzten Jahren Karls des Großen, als beim Ausbruch einer Viehseuche alles Volk geglaubt habe, der Schaden sei von Männern angerichtet worden, die im Auftrag des Herzogs Grimald von Benevent überall im Reiche Karls Wiesen und Wälder und Felder und Brunnen mit einem Pulver vergiftet hätten. Die Verblendung sei aber noch weiter gegangen: man habe eine Anzahl gefangen, der Vergiftung beschuldigt und an Bretter gefesselt in den Fluß geworfen; einige von ihnen hätten, einem geheimen und gerechten Gottesurteil zufolge, sich selbst des Verbrechens schuldig bekannt und auch durch die Folter sich nicht von ihrem Geständnis abbringen lassen. – Agobard schließt mit einer resignierten Bemerkung über die Dummheit. Sie ist ihm, wie die voraufgehenden Partien deutlich zeigen, in dem Bereich von dem er redet, weit mehr als vordergründige Beschränktheit der

Verstandeskraft. Verblendung als die Folge halben Glaubens, halber Hoffnung, halber Liebe: das ist für ihn die tiefste Erkenntnis, die er aus dem Nachdenken über die beschriebenen Äußerungen des Aberglaubens gewonnen hat. *Aut enim tota erit, et tuta; aut intota erit, et nulla*[108].

Ein Brief Agobards an Bischof Bartholomaeus von Narbonne *de quorundam inlusione signorum* gehört in den gleichen Zusammenhang. Agobard schreibt gemeinsam mit Hildegisus, einem sonst nicht bekannten Kleriker der Kirche von Lyon, und dem oft genannten Florus. Bartholomaeus hatte angefragt, wie bestimmte Phänomene zu erklären seien, die in einigen Kirchen seiner Diözese aufgetreten seien: mehrmals hätten Personen in der Kirche, wo die Reliquien des heiligen Firminus bewahrt würden, Anfälle nach Art von Epileptikern erlitten oder wie diejenigen, welche man im Volke für Besessene hält *(quos vulgus daemoniacos putat)*, wie sich Agobard in seiner Antwort ausdrückt; andere hätten Brandwunden und ähnliche Male wie von brennendem Schwefel auf der Haut empfangen. Die Leute brächten in ihrer Angst Geschenke, vielfach sehr wertvolle, für die Kirche, aber es geschehe nichts. Agobard antwortet mit ruhiger Bestimmtheit: das Verhalten der Leute sei absolut unvernünftig. Man solle die Abergläubischen darauf hinweisen, daß – was sie gern vergäßen – nichts ohne den Willen Gottes geschehe, daß es Gottes Zulassung sei, ob dem Menschen Gutes oder Schlechtes widerfahre, und daß Gott nicht nur die Engel, sondern auch die Dämonen dienten. Statt törichter Angst zu verfallen, solle man Buße tun und beten, und statt die Heiligtümer mit sinnlosen Gaben zu bereichern den Bedürftigen Almosen geben. Die einzelnen Gedanken werden durch biblische Beispiele und Parallelen belegt.

Wiederum also ist es die nüchterne, fast rationalistisch zu nennende Haltung und die Beachtung des gesunden Menschenverstandes, was die Reaktion Agobards bestimmt, verbunden freilich mit einem entschiedenen, unerschütterlichen Glauben, der ihn auch in einer Situation, die für einen Menschen seiner Zeit außerordentlich schwierig sein mußte, die Ruhe und Besonnenheit nicht verlieren läßt.

Einige Schriften spiegeln Konflikte mit der Lyoner Judengemeinde. Ein wichtiger Streitpunkt war die Frage der im Besitze von Juden befindlichen heidnischen Sklaven, welche Christen werden wollten. Der Besitz christlicher Sklaven war den Juden durch eine Reihe spanischer und fränkischer Synoden des sechsten und siebenten Jahrhunderts verboten worden; weitere Vorschriften regelten den Loskauf christlicher Sklaven aus jüdischem Besitz. Auf der andern Seite waren jüdische Sklavenbesitzer durch den Talmud verpflichtet, ihre Sklaven für die Religion des Judentums zu gewinnen und sie nach dem mosaischen Gesetz zu beschneiden

[108] c. 15 (Migne PL 104, 157 C).

oder sie freizulassen. Daß mancher Jude da nicht allein aus religiösen Gründen zum Proselytenmacher wurde, ist ebenso natürlich wie das Mißfallen des Erzbischofs, der die jüdischen Bekehrungserfolge nur schweigend hinnehmen konnte. Wie aber, wenn ein heidnischer Sklave eines Juden die Taufe begehrte? Agobard vertrat die Auffassung, daß den Besitzern freizulassender Sklaven der volle Kaufpreis zu erstatten sei, und niemand gehindert werden dürfe, der ernsthaft die Aufnahme in die Kirche erstrebe. Ein ernster Konflikt mußte in dem Augenblick entstehen, da der Besitzer trotz Angebot eines Lösegeldes sich weigerte, den Sklaven freizulassen und statt dessen den Getauften zum Abschwören seines christlichen Glaubens zu bewegen suchte. Fälle dieser Art scheinen wiederholt vorgekommen zu sein; Agobard, von Mißerfolgen enttäuscht und vom Hof im Stich gelassen, schreibt schließlich an den Kaiser selbst *de insolentia Iudaeorum*, schildert ihm die Verhältnisse in Lyon, an denen er vor allem den Königsboten und dem Magister Judaeorum die Schuld gibt, versucht deutlich zu machen, wie sich dies alles zum Schaden der Kirche und der christlichen Bevölkerung auswirke usf. Um dem Kaiser klarzumachen, wie groß die Gefahr, welche den Christen, der inneren Ruhe und Sicherheit der christlichen Bevölkerung drohe, angesichts der Stärkung der Lyoner und anderer Judengemeinden tatsächlich sei, schreibt er gemeinsam mit dem Erzbischof Barnard von Vienne und dem Bischof Faof von Châlons an Ludwig *de iudaicis superstitionibus*, über den falschen Glauben der Juden: diesmal im Tone einer gelehrten Abhandlung und gemäß dem üblichen kompilatorischen Verfahren unter Benützung zahlreicher Exzerpte aus mehreren Kirchenvätern. Nichts deutet darauf hin, daß seinem Bemühen ein wirklicher Erfolg beschieden gewesen sei. Hatte Agobard schon dem Schreiben de insolentia Judaeorum ein Postscriptum angefügt, in welchem er dem Kaiser Mitteilung macht von zwei Fällen von Menschenraub durch Lyoner Juden (der eine der Geraubten war aus Cordoba, wohin man ihn verkauft hatte, geflohen) sowie vom Verkauf mehrerer Christinnen durch ihre Glaubensbrüder an Juden, so stellte sich nun immer deutlicher heraus, wie verheerend sich die Parteiung am Hofe auf die Ordnung im Reich auswirkte. Königsboten, Magister Judaeorum, jeder scheint nur auf seinen eigenen Vorteil bedacht gewesen zu sein.

Nächst den ablehnenden Äußerungen Agobards über die Ordalien hat besonders seine politische Haltung die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. In literarischer Hinsicht kann dieser Bereich unbedenklich kürzer behandelt werden. Gewiß, Agobard ist nach Ludwigs des Frommen Restitution auf der Synode von Diedenhofen als einziger von den fränkischen Bischöfen abgesetzt worden; sein Eintreten für das Recht der Söhne, und das hieß damals noch: für das Kaisertum Lothars, war offen und vernehm-

lich genug gewesen, und nie hat er ein Hehl daraus gemacht, daß die Einheit des Reiches ihm als ein erstrebenswertes Ziel galt. Aber es sind weder seine schriftlichen Äußerungen auf diesem Gebiete, so lesenswert sie sind und so sympathisch sie uns berühren mögen, besondere literarische Leistungen noch ist das eigentlich Politische für Agobard charakteristisch. Im Grunde hat alle die hierher gehörenden Äußerungen der Bischof getan, der Bischof nicht als Kirchenfürst und Reichsfürst, sondern als Seelenhirte, dem auf Grund seines Amtes eine besonders hohe Verantwortung zugefallen ist. Wenn er daher an Ludwig den Frommen (wahrscheinlich 829) die sogenannte *Flebilis epistula de divisione imperii* schreibt, und darin den Kaiser beschwört, an Einheit und Frieden zu denken, so sind es nicht eigentlich politische Erwägungen, die ihn dazu veranlassen, mahnend und warnend vor den alten Kaiser hinzutreten, sondern rein religiöse Gedanken: der Herrscher hat den Eid zunichte gemacht, den man ihm und Lothar geschworen. Und genauso in dem sogenannten *Liber apologeticus pro filiis Ludowici Pii imperatoris adversus patrem:* er ruft hinaus in alle Welt, daß alle, alle ihn hören sollen *ab ortu solis usque ad occasum, ab aquilone et mari:* die Söhne Kaiser Ludwigs haben Recht getan, als sie revoltierten und am Hofe Ordnung schufen, der voll war von Übeln und eine Schande für die Franken usw. Agobard hatte die Korruption selbst erlebt, und von Judiths Schuld war er so überzeugt wie etwa Wala oder Adalhard; das größte Unglück lag daher für ihn in der Rückholung der Kaiserin, die man schon ins Kloster geschickt hatte, durch Ludwig. Judith wird ihm zu Jezabel, und nachdem er etliche Beispiele für die unheilvolle Rolle von Frauen im Alten Testament angeführt hat, rät er Ludwig, zu Gunsten Lothars abzudanken, um seines Heiles willen. — Auch hier steht für Agobard das pastorale Anliegen an erster Stelle. —

Man hat Agobard den aufgeklärtesten Kopf seines Jahrhunderts genannt[109], und das dürfte in etwa zutreffen. Es ist auch zweifellos richtig, daß er seiner Zeit in vielem weit voraus gewesen ist. Dies gilt nicht zuletzt für seine literarische Persönlichkeit. Es ist leichter, einen Schriftsteller zu beurteilen, der ein großes Werk verfaßt hat, als einen Autor, dessen literarische Qualitäten uns nur in kleinen Aufsätzen und Abhandlungen greifbar werden, die obendrein in der überwiegenden Mehrzahl aus einem aktuellen Anliegen heraus geschrieben sind, gerecht zu würdigen.

Der Vergleich mit Tertullian, den man zuweilen angestellt hat, ist mit Recht zurückgewiesen worden[110]. Glut des Herzens und ein scharfer Verstand hier wie dort: aber sie ist bei Agobard wie eine verhaltene Kraft, gebändigt von der Klarheit des Verstandes und dem nüchternen Sinn eines

[109] H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfang des vierzehnten. I. 1875, S. 24.
[110] Bressolles S. 131.

Mannes, dem die Wahrheit über alles geht, dem Pathos und Überschwang der Gefühle von vornherein suspekt erscheinen, dem jegliches Extrem zuwider ist wie eigensinniges Sektierertum. Zu tief, um Literat zu sein; zu kultiviert, als daß er einen Brief verfaßte, der nicht auch als „literarisch" gelten könnte, würde Agobard, wenn er Nachfolger gefunden hätte, eine hervorragende Stelle in der Entwicklung des literarischen Stiles einnehmen als ein Meister der treffsicheren, wirkungsvollen Darstellung aktueller Fragen und Anliegen; insofern und weil er in seinen Schriften Partei ergreift und nicht zu belehren, sondern zu wirken sucht, kann er als Vorläufer der im elften Jahrhundert breit einsetzenden Publizistik angesehen werden.

Die Latinität Agobards, der kaum einen profanantiken Text zitiert, ist durch und durch mittelalterlich, dabei von unauffälliger Gepflegtheit und geradezu klassischer Durchsichtigkeit und Klarheit. „Un tout premier témoin du génie littéraire français"[111].

Von Agobard nicht zu trennen ist der Diakon F l o r u s v o n L y o n. Vermutlich stammt er aus dem südlichen Gallien und wurde gegen Ende des achten Jahrhunderts geboren. Frühzeitig muß er der Kirche von Lyon angehört haben, vielleicht hat er dort seine Bildung empfangen[112]. Als Diakon — eine höhere geistliche Würde hat er nie erlangt — hat er drei Bischöfen mit treuem Eifer gedient: Agobard, Amolo (841—852) und Remigius I. (852—875); er starb um 860.

Florus verkörpert noch einmal die ruhmreiche Tradition der Lyonneser Schule in zeitgemäßer Gestalt, und man scheint dies mancherorts auch so empfunden zu haben. Ein Kompliment aus dem Munde oder der Feder des liebenswürdigen Walahfrid braucht nicht wörtlicher genommen zu werden als es gemeint ist; aber was er in seiner Versepistel an Agobard von Florus und dem Ansehen „der Blüte von Lyon" sagt, klingt zu bestimmt, als daß es übergangen werden dürfte[113]. Wir können ihn gleichsam noch am Werke beobachten: unter den erhaltenen Lyoner Handschriften weist eine ganze Reihe Marginalien von der Hand des Florus auf. In seinem literarischen Werk erscheint uns Florus vor allem als gelehrter Theologe, als Liturgiker und Kanonist, als der gelehrte Helfer seines Bischofs in allen Auseinandersetzungen, und schließlich lernen wir ihn auch als Dichter kennen.

Eine der frühesten Schriften scheint der kurze Traktat *de electionibus episcoporum* zu sein, der durch einen Erlaß Ludwigs des Frommen (822)

[111] Bressolles S. 129.
[112] Wenn die Stelle opusc. adv. Amalar. 2,8 (Migne PL 119, 88 A) *amore ecclesiae huius, dominae* e t *n u t r i c i s meae loquor* so zu deuten ist. Ebenso Flor. carm. XXVII 11 *sacrosancta . . . nutricula nostra.*
[113] Walahfrid carm. V, VIII 17 sqq.

veranlaßt sein dürfte. Trifft dies zu, so würde sich die immerhin beachtliche Sicherheit, die der Autor an den Tag legt, mit der Jugend des dann noch kaum fünfundzwanzigjährigen Florus erklären; bei näherem Zusehen erweisen sich nämlich die angeblich so schlagenden kirchenrechtlichen Beweise, die er anführt, als recht dünn — woraus man schließen darf, daß der Autor noch nicht mehr Material parat hatte. Florus bezeichnet als den einzig richtigen, auf die früheste Zeit zurückgehenden Modus der Bischofswahl die Wahl durch Klerus und Volk; der Usus, neugewählte Bischöfe dem Herrscher vorzustellen, der sich seit der Zeit, da es christliche Kaiser gab, eingebürgert habe, sei lediglich um des guten Verhältnisses zwischen der Kirche und der staatlichen Obrigkeit eingeführt; auch regionale Sonderregelungen, wonach der princeps den Bischof vorschlug, hätten nur *ad cumulum fraternitatis* gedient, böten jedoch keinerlei Rechtsgrundlage für einen Eingriff der staatlichen Macht in die Befugnisse der Kirche, welche auf Grund ihrer göttlichen Stiftung allein das Recht zur Übertragung des Priestertumes besitze. Zum Beweis dieser Lehre werden als historische Beispiele die Wahlen des heiligen Martin von Tours und des Bischofs Eucherius von Lyon angeführt, ferner auf den Modus der Papstwahl, die von jeher vom Kaiser unabhängig gewesen sei, verwiesen.

Daß sich Florus nicht nur gelegentlich der Äußerung über die Bischofswahl auf das Gebiet des kirchlichen Rechts begeben hat, sondern auf diesem Felde ein Kenner wurde, wie sich ihn seine Bischöfe nicht besser wünschen konnten, beweist eine von ihm angelegte und kommentierte Sammlung von Konzilsakten und Konstitutionen aus dem Codex Theodosianus, die sich mit der Befreiung der Kleriker von der weltlichen Gerichtsbarkeit und ihre Zuweisung an das geistliche Gericht (dem sogenannten privilegium fori) befaßt. Die Arbeit ist nicht literarisch in unserem Sinne und daher nur zur Kennzeichnung der Persönlichkeit des Florus zu erwähnen. Man kennt davon zwei Fassungen, eine handschriftlich in Mailand (cod. Ambros. A 46 inf., angeblich 10. Jahrhundert) erhaltene, welche die Konstitutionen mit dem Kommentar des Florus enthält, und eine ehemals in einer Handschrift in Auxerre befindliche, nur mehr durch den Druck von d'Achery († 1685) erhaltene Sammlung der Konstitutionen mit einem kleinen Bruchstück des Kommentars. Aus dem Kommentar ergibt sich, daß es sich um eine Auseinandersetzung mit dem (uns bereits als Verfasser der Ecloga bekannten) Bischof Modoin von Autun handelte, der nur die hohe Geistlichkeit mit dem erwähnten Privileg ausgestattet wissen wollte, während die Lyoner Kirche mit Nachdruck auf der Durchsetzung desselben bestand; in einem Gedicht an Modoin hat Florus auf die Angelegenheit Bezug genommen[114].

[114] Flor. carm. XXVII (MGH Poetae II 556).

In der Fassung der Konstitutiones-Sammlung von Auxerre ist mit diesen ein offensichtlich unvollständiger Brief verbunden, der ein Gesuch um ein kaiserliches Privileg für die Taufe einer größeren Zahl von Juden enthält; die Frage, wie weit es sich hier um eine Arbeit des Florus und seine Beteiligung an den Auseinandersetzungen Agobards mit der jüdischen Gemeinde von Lyon handelt, ist hier nicht zu erörtern[115].

In die schon bei Agobard erwähnte Auseinandersetzung der Lyoner Kirche mit dem Liturgiker Amalarius, der in der Zeit der Abwesenheit Agobards eine Liturgiereform in Lyon hatte durchführen wollen, griff auch Florus ein. Wir haben aus seiner Feder drei *Opuscula adversus Amalarium*, und zwar eines an die Bischöfe Heti von Trier, Aldricus von LeMans, Albericus von Langres und den Abt Hrabanus Maurus, sowie je eines an die Synoden von Diedenhofen 835 und von Quiercy 838, welch letztere Amalarius die Verwaltung des Bistums Lyon wegen Traditionswidrigkeit seiner Lehre entzog. Florus ist aber auch selbst auf dem Gebiete der liturgischen Schriftstellerei tätig gewesen: wir besitzen von ihm ein *Opusculum de actione missarum* (auch *Expositio missae* zitiert), d. h. eine Meßauslegung, die — entsprechend einer älteren Gepflogenheit — mit der actio missae, d. i. dem Kanon vom Dominus vobiscum der Praefation an beginnt. Das Werk ist, was die Form betrifft, eine der typisch karolingischen Kompilationen; Florus hat, wie er selbst bemerkt, die Namen der Autoren, denen er seine Exzerpte entnimmt, mit den Anfangsbuchstaben derselben bezeichnet (ausgenommen an den Stellen, wo kurze Exzerpte in zu dichter Folge aneinandergereiht werden mußten). Der Leser konnte also gewiß sein, daß ihm nur solche Erklärungen und Deutungen geboten wurden, die mit der traditionellen kirchlichen Auffassung im Einklang standen. Letzteres entsprach nicht nur der Grundhaltung des Florus (und seines Bischofs); die klare Darstellung der traditionellen Lehre war auch ein Erfordernis im Hinblick auf das Wirken des Amalarius, der hier zwar nicht erwähnt wird, aber im Grunde natürlich gerade mit diesem seiner Natur nach nicht polemischen Werk bekämpft werden sollte. Für den Kenner der Situation war es ohnehin klar, was Florus meinte, wenn er in den einleitenden Worten darauf hinwies, daß es ihm nicht auf die Erklärung einfacher und ohnehin verständlicher Formulierungen ankomme, sondern daß er den Sinn und den Ablauf des sakramentalen Geschehens auslegen und dem Leser nahebringen wolle: *non tam verba, quae satis simplicia sunt, sed potius ipsius mysterii ratio et actio exponitur et commendatur*[116]. In der Ausführung seines Vorha-

[115] Hiezu B. Blumenkranz, Deux compilations S. 227. ff.; dagegen Boshof, Agobard S 135 ff. und 297 f.

[116] Migne PL 119, 16 A, wo *imponitur* steht; CLM 8304 fol. 12v hat richtig *exponitur;* vgl. Franz, Messe S. 396.

bens geht Florus so vor, daß er nach Anführung der zu erklärenden Stelle des Kanons bzw. des betreffenden Gebetes im Kanon zunächst dessen Gedanken mit eigenen Worten kurz paraphrasiert und dann die einschlägigen Stellen aus seinen patristischen (und frühmittelalterlichen, der letzte namentlich Genannte ist Beda) Gewährsmännern anführt.

Das ganz auf das Wesentliche gerichtete Streben des Florus hob seine Meßerklärung von vornherein über die des Amalarius hinaus. Allein, wer von den Geistlichen, die nach einer Meßauslegung griffen, wünschte über ratio und actio ipsius mysterii belehrt zu werden? Die Regel war doch wohl, daß ein liturgisches Detail Anlaß zu fragen bot, und eben solche Fragen beantworteten die Handbücher des Amalarius. Sein Werk verbreitete sich allenthalben und bestimmte weithin die mittelalterliche Meßerklärung. Von Florus, der „der Blume aus der Wurzel Jesse nachging und lehrte, was sie in Liebe der Menschheit gebracht"[117], redete nach Walahfrid nur selten einer.

Man sieht: der Mann war primär Theologe. Wenn man ihn einen Augustinuskenner heißt, was in der gelehrten Literatur zuweilen geschieht, so trifft dies wohl am ehesten auf Florus' Exegese zu. Wir haben von ihm einen Kommentar zu den paulinischen Briefen, der aus lauter Zitaten aus den verschiedensten Werken Augustins besteht, die unverbunden aneinandergereiht sind. Von diesem rein gelehrten, in dem hier gewählten Sinne nicht „literarischen" Werk hat sich eine eigene Fassung in einer noch zu Lebzeiten des Florus selbst entstandenen Lyoner Handschrift erhalten; es ist recht wahrscheinlich, daß sie das Konzept des Paulus-Kommentars darstellt, uns sonach in die Lage versetzt, die Arbeitsweise des Lyoner Gelehrten zu beobachten (trifft das Gesagte zu, so hätte Florus lediglich die auszuhebenden Stellen angemerkt, das Ausschreiben selbst anderen übertragen — die wohl übliche Art in solchen Fällen). Weitere Arbeiten zur Bibel, die man Florus hat zuschreiben wollen: *Quaestiones et responsiones in vetere et novo testamento*, bestehend wiederum aus Exzerpten aus Kirchenvätern, sowie verkürzte Fassungen der Kommentare des Hieronymus zu Isaias und zu den Kleinen Propheten, alle in Lyoner Handschriften, die sich mit Florus in Verbindung bringen lassen[118], sind nicht mit Sicherheit nach ihrer Herkunft zu bestimmen.

Das Verfahren, das Florus in dem Kommentar zu den paulinischen Briefen angewandt hat, hat sich noch in verschiedenen ehedem der Lyoner Kathedralbibliothek gehörenden Handschriften, in denen sich Spuren der Tätigkeit des Florus finden, beobachten lassen; auf diese Weise sind verschiedene *„Florilegien"* (vielmehr die Vorbereitungen zu solchen) ermittelt worden, vermutlich die Vorarbeit zu eigenen Werken.

[117] *Nam hic Florus florem sequitur de germine Jesse, et tradit quod amans attulit ille homini.* Walahfrid. carm. V, VII 23 sq. (MGH Poetae II 357).

[118] C. Charlier in: Mélanges Podechard (1945) S. 81.

Zur Beschäftigung mit dogmatischen Fragen gab der von Gottschalk ausgelöste Prädestinationsstreit Anlaß. Florus scheint sich mit diesem Gegenstande nicht nur intensiv, sondern auch mehrmals literarisch befaßt zu haben; die Echtheit der ihm in diesem Zusammenhang zugeschriebenen Traktate ist zwar nicht durchweg unbestritten, aber doch sehr wahrscheinlich[119]. Hier sei zunächst die kleine Abhandlung *de praedestinatione* hervorgehoben, in der er zu einer eigentümlichen Art doppelter Prädestination gelangt. Die Argumentation wird hier lediglich durch Bibelstellen unterbaut, während auf patristische Zitate verzichtet wird. Florus geht von der Feststellung göttlichen Vorauswissens *(praescientia)* aus, aber er unterscheidet: Gott wisse von den Guten voraus, daß sie auf Grund seiner Gnade gut sein und auf Grund derselben Gnade die ewige Seligkeit erlangen würden, während er von den Bösen vorauswisse, daß sie auf Grund ihrer eigenen Schlechtigkeit böse sein und auf Grund seiner, Gottes, Gerechtigkeit ewige Strafe empfangen würden. Genauso verhalte es sich mit der Vorherbestimmung: die Auserwählten seien durch die Gnade Gottes vorherbestimmt und aus diesem Grunde seien sie — dank derselben Gnade, weil alles Geschenk Gottes sei — schon hier auf Erden gut; bei den Bösen sei indes nicht ihre Schlechtigkeit, die sie selbst verschuldeten, vorherbestimmt, sondern allein die Strafe, die sie für ihr Verhalten auf sich zu nehmen hätten. — Mit dieser Darlegung ist die Gefahr der Aufhebung der menschlichen Willensfreiheit und damit der sittlichen Verantwortlichkeit ohne Zweifel geschickt umgangen; wobei von der scheinbar doppelten Prädestination genaugenommen doch nur eine übriggeblieben und eine Auffassung vorgetragen ist, die ziemlich genau dem entspricht, was die Theologen heute mit dem Begriff der „Gnadenwahl" verbinden.

So sehr weit war Florus, was das Ergebnis — nicht das Beweisverfahren — betrifft, damit gar nicht entfernt von dem Gelehrten, den er, wie es scheint, aufs heftigste bekämpfte, von Johannes Scottus (Eriugena)[120]. Wie es scheint: d. h. wenn Florus wirklich der Verfasser des unter den Namen der Kirche von Lyon gestellten *Liber adversus Johannis Scotti erroneas definitiones* ist[121]. Für Florus sprechen jedenfalls Anlage und Aufbau des Werkes, welche dem aus den anderen Arbeiten bekannten Verfahren durchaus ähnlich sind: Kompilation gemischt mit eigenen Ge-

[119] Vgl. die Bibliographie unter „Prädestinationsstreit".

[120] Mehr über ihn siehe unten S. 467 ff.

[121] Als Werk eines nicht ermittelten Lugdunensers angeführt von Schrörs, Hinkmar S. 117, Traube MGH Poetae III 520 n. 1.

danken, wobei jeweils ein Satz des Gegners an den Anfang gestellt wird, als Lemma, darauf ein Gedanke des Florus und anschließend dessen Beleg durch eine oder mehrere Stellen aus Bibel oder Kirchenvätern.

Im Jahre 851 hatte Johannes Scottus auf Veranlassung der Bischöfe Hinkmar von Reims und des Pardulus von Laon eine Schrift gegen Gottschalks Prädestinationslehre verfaßt, die alsbald nach ihrem Bekanntwerden von dem Bischof Prudentius von Troyes und ungefähr zur gleichen Zeit von Florus mit dem in Rede stehenden Werk erwidert wurde. Florus beginnt sogleich mit einem heftigen Ausfall gegen den gelehrten Iren, den er einen Schwätzer und Phrasendrescher nennt *(cuiusdam vaniloqui et garruli hominis scripta* seien in seine Hände gekommen, sagt er). Dann aber zeigt sich, daß es offenbar gar nicht so sehr die sachliche Meinungsverschiedenheit bezüglich der Prädestination ist, was Florus so empört, als vielmehr die Art der Beweisführung des Johannes, der sich anheischig machte, ein theologisches Thema *humanis et ut ipse gloriatur philosophicis argumentationibus* zu behandeln; obendrein ohne Heranziehung von Bibelstellen und von Zitaten aus Kirchenvätern *(nulla scripturarum sive sanctorum patrum auctoritate)*, und daß er dafür auch noch Zustimmung forderte. Der Hauptteil der Schrift folgt sowohl in der äußeren Gliederung in neunzehn (ziemlich umfangreiche) Kapitel wie auch in der allgemeinen Anordnung der Gedanken dem zu widerlegenden Werk des Johannes Scottus. An die Spitze eines jeden Kapitels stellt Florus die in dem betreffenden Abschnitt von dem Iren herausgestellten Thesen oder Leitgedanken, die in dem Kapitel dann behandelt werden. Diese Erörterung erfolgt abschnittweise so, daß jedem einzelnen der vorangestellten Sätze eine kritische Behandlung durch Florus mit dessen eigenen Worten zuteil wird, wobei die biblischen und patristischen Belege nach Tunlichkeit in die Argumentation des Florus hinein verwoben oder am Ende eines einen Satz des Johannes Scottus behandelnden Unterabschnittes zusammengestellt sind. Was Florus außer der seiner Ansicht nach grundsätzlich verfehlten Methode beanstandet, ist die Lehre des Iren, daß es überhaupt nur eine Prädestination gebe, weil sie identisch sei mit praescientia und anderen Fähigkeiten und Eigenschaften Gottes. Auf die Entgegnung des Florus im einzelnen sowie die anderen Sätze und Definitionen kann hier nicht eingegangen werden. Worauf es Florus ankommt, ist jedenfalls die Entgegnung, nicht die Entwicklung eines eigenen Systems. — Beachtung verdient die bewußt literarische Gestaltung des Ganzen, das Bemühen um einen lesbaren, gefälligen Text bei systematischer, durchsichtiger Gliederung des gesamten Inhalts und seiner verschiedenartigen Bestandteile. Es scheint sich um eine Eigenheit der Lyoneser zu handeln, die hier besonders deutlich ausgeprägt zu Tage tritt.

Zur theologischen Schriftstellerei des Florus im weiteren Sinne ist sein *Martyrologium* zu rechnen. Es ist ein historisches Martyrologium, enthält also nähere Angaben über Leben und Sterben der angeführten Heiligen und ist natürlich mehr eine gelehrte Arbeit als eine literarische Leistung. Die Grundlage bildete ein lyoneser Martyrologium, von dem wir ein zeitgenössisches Exemplar noch besitzen (Paris, Bibliothèque Nationale lat. 3879). Dieses Lyoneser Martyrologium dürfte um 800 — die Translation der Reliquien der Scilitanischen Martyrer nach Lyon vom Jahre 806 ist noch nicht berücksichtigt — von einem Unbekannten hergestellt worden sein; es beruht seinerseits auf einem Beda-Martyrologium, das der Unbekannte durch Zusätze auf den anderthalbfachen Umfang erweiterte. Florus nahm noch einmal eine Erweiterung des genannten Lyoneser Martyrologium vor, vornehmlich durch Auszüge aus Heiligenviten und -passionen, zum Teil in Fassungen, die uns sonst heute nicht mehr vorliegen, ferner durch – und das ist für den gelehrten Mann besonders charakteristisch — Exzerpte aus Kirchenschriftstellern, und zwar in einem Maße, wie es keiner vor und nach ihm getan hat. So entnahm er beispielsweise eine Reihe von Notizen über afrikanische Martyrer der Vandalenzeit der Historia persecutionis Africanae provinciae des Bischofs Victor von Vita (um 405). —

Übrigens stammt auch eine Erweiterung des Martyrologium Hieronymianum von unserm Florus. —

Die Prosaschriftstellerei des Florus hält sich, wie gesagt, durchaus im Bereich des Theologischen im weiteren Sinne; daß von dieser Art der Gegenstände her und von der demgemäß zu benützenden Literatur auch seine Sprache weitgehend beeinflußt wird, versteht sich von selbst. Um so auffälliger ist die — wenn anders die unkritischen Editionen kein völlig falsches Bild vorspiegeln — deutlich klassizistische Tendenz, die seiner Latinität das Gepräge gibt, ohne daß er profanantike Autoren zitierte oder Formulierungen aus ihren Werken direkt übernähme. Trifft die zunächst nur als Eindruck bestehende Beobachtung zu, daß bei Agobard die gleiche Tendenz, wenn auch weniger ausgeprägt, vorhanden ist, so könnte es sich nur um die Wirkung einer Schule handeln, die wir als sprachbildenden Faktor noch zu wenig kennen, als daß jetzt schon Bestimmteres gesagt werden könnte.

Es wurde bereits erwähnt, daß wir eine Reihe von Gedichten aus der Feder des Florus besitzen: nicht eben viele, aber zum Teil recht umfangreiche. Eine ungefähre zeitliche Einordnung ist nur in Ausnahmefällen möglich.

Entsprechend dem vorwiegend theologischen Charakter von Florus' Schriftstellerei handeln die Gedichte zumeist über kirchliche oder geistliche Gegenstände. Eine erste Gruppe bilden Evangelienparaphrasen: Matthaeus (255 Hexameter, c. I), Johannes (225 Hexameter, c. III) und eine Fragment gebliebene, auf den Synoptikern beruhende, metrische Darstel-

lung des Lebens Jesu von der Verkündigung Johannes' des Täufers an Zacharias bis zur Berufung des Andreas, Petrus und Jacobus (108 Hexameter, c. II). In allen drei Stücken ist die Paraphrase selbst ziemlich knapp gefaßt. Sind diese Evangeliengedichte vermutlich durch frühchristliche Bibeldichtungen wie die Evangelienharmonie des Iuvencus oder das Carmen paschale des Sedulius angeregt worden, so ist ein solches Vorbild nicht unmittelbar zu erkennen für ein viertes Stück (c. IV), das Florus als *Oratio cum commemoratione antiquorum miraculorum Christi dei nostri* bezeichnet hat. Was in diesen 246 Hexametern behandelt wird, sind wunderbare Begebenheiten des Alten Testaments von der Schöpfung bis zu den drei Jünglingen im Feuerofen, woran sich ein Ausblick auf das Jüngste Gericht und die Auferstehung der Toten fügt; den Abschluß bildet eine Doxologie, die zugleich alle Menschen zum Lobpreis Gottes aufruft. Innerhalb des Gedichts sind die zwei ersten, eine Anrufung des Schöpfers enthaltenden Verse O *virtus aeterna Dei, quam machina mundi / Suscipit auctorem, cui servit terra polusque* jeweils am Beginn eines neuen miraculum gleichsam als dessen Einleitung, refrainartig wiederholt.

Den Bibeldichtungen sind einige Psalmenparaphrasen in poetischer Form anzuschließen, die merkwürdigerweise die — wohl auf Florus selbst zurückgehende — Bezeichnung *Epigramma psalmi* . . . führen: Psalm 22 (c. VI, 21 Hexameter), Psalm 26 (c. VII, 47 Hexameter) und Psalm 27 (15 ambrosianische Strophen, c. VIII). Diese Stücke stehen in alter, in die frühchristliche Zeit zurückgehender Tradition der metrischen Psalmenparaphrasen, die im frühen Mittelalter z. B. von Beda wiederaufgenommen worden war. Nächstverwandt mit den Psalmen-Versifikationen ist das als *Epigramma ymni Ananiae Azariae Misahelis sanctorum trium puerorum* bezeichnete Gedicht (c. IX, 67 Hexameter), eine metrische Bearbeitung des Canticum trium puerorum (Daniel 3, 57ff.), das im gallikanischen wie im spanischen Ritus in der Messe, im römischen Ritus in den Laudes des Officiums an Sonn- und Feiertagen gebraucht wurde.

Die Grundgedanken der in einem Homiliar mit eigenen Texten ausgestatteten kirchlichen Feste hat das *Epigramma libri omeliarum totius anni ex diversorum patrum tractatibus ordinati* (c. V, 197 Hexameter) zum Gegenstand. Entsprechend der üblichen Anordnung von Homiliaren sind auch hier die Angaben über die Feste in die Abteilungen de tempore (beginnend hier mit Weihnachten) und de sanctis gegliedert, dem sich die für Feste ohne eigenes Formular (commune sanctorum) bestimmten Hinweise anschließen. In liturgiegeschichtlicher Hinsicht ist die geringe Zahl von Heiligenfesten mit eigenem Formular bemerkenswert[122]. Dem Genos

[122] Merkwürdig auch die Stellung des Andreasfestes (v. 162–175) und des Advents (v. 176–180) nach dem Commune sanctorum.

nach gehört das Gedicht am ehesten zu den besonders in der Karolingerzeit in Bibelhandschriften beliebten metrischen Aufschriften und Inhaltsangaben, die zunächst, ehe sie in die Überlieferungsgemeinschaft mit anderen Gedichten eintraten, in der Regel bestimmten Exemplaren beigegeben wurden. Das Homiliar, für welches Florus sein Epigramma verfaßte, ist bisher noch nicht gefunden worden, ja es scheint überhaupt der Typ, auf den sich das Epigramma bezieht, unbekannt zu sein. In Ermangelung eines Hinweises wird man einstweilen an Lyon denken; die Möglichkeit, daß wir es mit der Aufschrift für ein Homiliar zu tun haben, das im Zusammenhang mit der Restauration der Lyoner Liturgie nach dem Abtreten Amalars vielleicht unter maßgeblicher Beteiligung des Florus oder direkt durch ihn im Auftrag Agobards hergestellt wurde, ist nicht von der Hand zu weisen. Die Einleitungs- und Schlußverse, die sich an den Leser wenden, ihn zur Lektüre ermuntern, ihm versichern, daß er hier die reine Lehre aus dem Munde der Väter vernehme und ihm den ewigen Lohn für sein Bemühen verheißen, erinnern an ähnliche Bemerkungen in vergleichbaren Gedichten zu biblischen Büchern[123], passen aber nur dann zu einem liturgischen Buch, wenn dieses für den Gebrauch eines einzelnen bestimmt war.

Zwei weitere Gedichte (c. X und XI) sind in elegischen Distichen abgefaßte „Hymnen" auf den Erzengel Michael für das Fest der Martyrerbrüder Johannes und Paulus (26. Juni). Die Bezeichnung dieser Stücke als *Ymnus* ist durchaus willkürlich; sie gehören vielmehr zur hagiographischen Kleindichtung, das erzählende Moment steht eindeutig im Vordergrund (im zweiten sogar so entschieden, daß nahezu die Hälfte der Verse darauf verwendet ist, das Ende des Kaisers Julian, auf dessen Befehl Johannes und Paulus hingerichtet wurden, zu berichten). Dazu kommt ein rein hagiographisches Gedicht: eine poetische Darstellung der Übertragung der Gebeine der afrikanischen Martyrer Cyprianus, Speratus und Pantaleon nach Lyon (c. XIII). Das Ereignis fällt noch in die Zeit Leidrads; Florus hatte es als Kind vielleicht sogar miterlebt. So wie er — wir wissen nicht, ob nach bereits vorliegender Prosa-Translatio — den Hergang darstellt, waren die Reliquien den Abgesandten Karls des Großen (von Harun-ar-Raschid, der Name des Kalifen ist nicht genannt) geschenkt und zunächst nach Arles gebracht worden, worauf sieLeidrad vom Kaiser für Lyon erwirkte. Das Ganze ist ziemlich trocken in (84) Hendekasyllabi, von denen je vier zu einer Strophe zusammengefaßt sind, berichtet.

Die einzigen Denkmäler, in denen wir Florus nicht nur als Gelehrtem und Kirchenmann begegnen, sind einige Briefgedichte. Als eigentlich per-

[123] Vgl. z. B. Alcuin, carm. LXV,v; LXVI,i,LXVII.LXVIII.LXIX.

sönliche Zeugnisse können auch von ihnen nur sehr wenige gewertet werden. Wir finden da Florus als Angehörigen eines Kreises, in dem man lateinische Gedichte auszutauschen und Briefgedichte zu schreiben pflegte. In dem erhaltenen Teil dieser Korrespondenz bittet Florus z. B. den Grammatiker Wulfinus in Orléans, er möge ihm nach einem Jahr des Schweigens wieder ein Gedicht zukommen lassen (carm. XXIII; 34 Verse, Distichen), oder er dankt dem Bischof Barnard von Vienne für ein Geschenk (carm. XXIV, 42 Verse, Distichen), einem nicht näher bekannten Audinus für Gedichte, die ihm dieser geschickt hatte, desgleichen einem Thomas für vierzehn an ihn, Florus, gesandte Gedichte; einige weitere Stücke sind an Modoin gerichtet. Unter den letzteren befindet sich die bereits erwähnte Klage oder Beschwerde des Florus darüber, daß der Bischof von Autun, selbst ein Zögling der Schule von Lyon, in der Frage der Gerichtsbarkeit über die Geistlichen eine andere Ansicht vertrat als die Kirche von Lyon (Modoin scheint dafür plädiert zu haben, daß es genüge, wenn „ein Bischof oder eine Äbtissin", also der hohe Klerus, das Privilegium fori genösse.) Der Brief des Florus ist, nach ein paar ungeduldig höflichen Worten, von ausgesuchter Grobheit. Der verletzenden Wirkung seines rüden Tones („Idiot" [*demens* 17], „stößiger Ochse" [*bos cornipeta* 19, nach Exodus 21, 29] und dergleichen mehr) durchaus bewußt (vgl. 153 ff.), schließt er den Brief mit beschwichtigenden Worten, die nun erst recht verdeutlichen, in welche Überheblichkeit er sich verrannt haben mußte, wenn er gar nicht begriff, daß sein Verhalten dem also gemaßregelten Bischof das Einlenken schier unmöglich machte. Von einer solchen Stelle aus erscheint nun auch die Polemik gegen Johannes Scottus und der Kampf gegen Amalarius in etwas anderem Licht.

Ein Gesamtbild des Florus als einer Erscheinung der Literaturgeschichte müßte etwa folgende Züge aufweisen: die Schriften des Mannes gehören durchweg ins Gebiet der Theologie im weiteren Sinne; sie erweisen ihren Verfasser als vortrefflichen Exegeten, Dogmatiker, Liturgiker, Kanonisten, als überlegenen Kenner der Bibel und der patristischen Literatur. Mit Ausnahme der exegetischen Arbeiten, die bezeichnenderweise auch in erster Linie solche biblische Schriften betreffen, die auf das kirchliche Leben sich beziehen (eben die Briefe), hängen alle unmittelbar mit seiner Tätigkeit für die Lyoner Kirche zusammen; woraus man wird folgern dürfen, daß er nicht aus primär wissenschaftlichem, aus eigentlich theologischem Interesse, sondern in allem als Vertreter der Kirche von Lyon geschrieben hat, mit der er sich ganz und gar identifizierte. Wie zweckbezogen aber auch seine schriftstellerischen Bemühungen gewesen sein mögen, es ist doch eine Anzahl von Schriften eindeutig mit literarischem Anspruch verfaßt. Von Florus' gepflegter, dezent klassizistisch gefärbter Latinität war bereits die Rede. Als besonderes Merkmal seines Stils erweist sich die

Variation: die (zumeist paarweise) Zusammenstellung von Synonyma, oder, gleichsam dasselbe vergrößert, die zwei oder mehrfach auftretende Verbindung parallel gebauter Wendungen (vom Typ: *fere ubique dispersi, fere omnibus noti).* Diese Art der variierenden Wiederholung scheint etwas wie eine Denkform des Florus zu sein. Die Erscheinung findet sich auch vielfach in den Versen des Florus.

Der Diakon der Lyoner Kirche ist zeitlebens keiner von den Stillen im Lande gewesen, und sein Bemühen kreiste fast immer um aktuelle Angelegenheiten. Sobald diese aufhörten, das Interesse auf sich zu ziehen, erlosch auch das Interesse für Florus. Mit Ausnahme der Meßerklärung, die auch nie sehr viel benützt wurde, hat keines seiner literarischen Werke größere Verbreitung gefunden; die meisten sind nur in einer einzigen, dem Verfasser zeitlich recht nahe stehenden Handschrift auf uns gekommen.

Mehrfach war die Rede von Amalarius von Metz, dem Liturgiker. Nachdem die über zwei Jahrhunderte sich hinschleppende Ungewißheit über Trennung oder Zusammengehörigkeit verschiedener Amalarii — von Lyon, von Metz, von Trier — zugunsten der Identität entschieden ist, läßt sich folgender Abriß seines Lebensganges geben: Amalarius war um 775 in der Gegend von Metz geboren; er stand in Verbindung mit Alkuin (was nicht zu heißen braucht, daß er dessen Schüler gewesen sei). Im Jahre 809 wurde er zum Erzbischof von Trier erhoben, reiste 813 im Auftrag Karls des Großen mit dem Abte Petrus von Nonantola nach Byzanz zu Kaiser Michael I. Rhangabes und wurde nach Karls Tod an den Hof berufen. Als die Synode von Diedenhofen Agobard seines Amtes enthob (835), wurde Amalarius mit der Verwaltung des Erzbistums Lyon betraut. Er hatte dort eben mit der Reform der Liturgie nach seinen Vorstellungen begonnen, als es den Bemühungen des Florus gelang, die Synode von Quierzy von der Traditionswidrigkeit der Theologie des Amalarius zu überzeugen, so daß ihm das Bistum wieder entzogen wurde. Um 850 ist Amalarius gestorben, wie man annimmt, in Metz.

Einige Zeit nach der Gesandtschaft von 813/814, als Petrus von Nonantola eine neue Seereise zu unternehmen im Begriffe war, richtete Amalarius an den Gefährten jener Gesandtschaft die von ihm (an anderer Stelle) so genannten *Versus marini.* In 80 Hexametern führt er Petrus noch einmal den Verlauf des gemeinsamen Unternehmens vor: wie sie Sturm erlebt schon bei der Hinfahrt, einen Tag und die ganze Nacht, und der Mönch Gregor (vermutlich ein Begleiter des Petrus) fast gestorben sei; wie man sie in Konstantinopel endlos lang habe warten lassen, scharf bewacht wie Gefangene, damit nicht etwa der Mönch sich des Nachts herumtreibe statt das Officium nach St. Benedikt zu beten, oder sie etwas von

dem geheimen Sündenleben der Stadt erführen; wie endlich der Kaiser – es war inzwischen Leon V. – sie kurz empfangen und dabei nur selber geredet habe *(Hic loquitur, hic de Karoli orat vita per evum* etc. 48 sqq.); wie sie im Winter zurückgereist und dabei wieder in Sturm geraten seien, wobei er, Amalarius, ihm prophetisch verkündet habe, daß sie nur total aufgeweicht *(nisi perfundaris aquis, nimbis satieris* 59), von Mauren und Slawen überfallen davonkommen würden usw.; wie sie dann endlich nach Italien gelangt, wo es inzwischen Frühling geworden sei, nach Nonantola zurückgekehrt und freudig empfangen worden seien. – Sprachlich und metrisch sind die Verse holprig und ungeschickt, aber die frische Natürlichkeit der humorvollen Schilderung eines gemeinsamen Erlebnisses des Dichters und des Adressaten entschädigt den Leser für die formalen Schwächen. Von allem was Amalarius geschrieben hat, sind die Versus marini zweifellos das Reizvollste.

Denn seine übrigen Schriften sind samt und sonders der Liturgie gewidmet, und allein auf dem Gebiete der Liturgik liegt seine Bedeutung; es genügt in unserem Zusammenhang, das Wichtigste hervorzuheben. Sein Hauptwerk sind die vier Bücher *de ecclesiasticis officiis* (auch *Liber officialis),* die er zuerst um 823 Ludwig dem Frommen widmete. Das Werk ist ein umfassendes Handbuch der gesamten Liturgik. Amalarius spricht über die Liturgie im allgemeinen, über die liturgischen Personen, über die bischöflichen und priesterlichen Gewänder (I–II); nach Abhandlungen über die Glocken, das Kirchengebäude, den Chor und die Kleidung der Sänger folgt eine Erklärung der Messe (III); den Abschluß bildet eine Behandlung des Officiums (IV). In der Meßerklärung, die man als das Kernstück ansehen kann, folgt Amalarius dem Gange der Handlung von Anfang an; er erklärt die einzelnen Termini, paraphrasiert die Gebete und erläutert die Zeremonien. Aber er tut dies nicht so, wie es bisher die Regel gewesen war: sprachlich-grammatisch und elementar sachlich, allenfalls noch historisch. Er geht von der Vorstellung aus, daß in der Kirche, und das heißt vor allem: in ihrer Mitte, der Liturgie, nichts ohne Sinn geschehe, und zieht aus dieser Vorstellung die gleiche Konsequenz, wie sie die Bibelexegeten schon in der Väterzeit gezogen hatten: daß es die Aufgabe des Auslegenden sei, den verborgenen Sinn zu eruieren, die Liturgie allegorisch und symbolisch auszudeuten. Völlig neu war dies keineswegs, wiewohl aus Amalars Worten hervorgeht, daß er selbst zwar nicht die Absicht hatte, etwas Neues, durch die kirchliche Tradition nicht Bezeugtes vorzutragen, wohl aber auf einen Bereich hinzuweisen glaubte, den man in bezug auf die allegorische Deutung vernachlässigt hatte. Wir kennen unter den älteren Hilfsbüchern der Liturgik mindestens eine kurze Auslegung des gallikanischen Ritus in der Form zweier kurzer Briefe[124], in deren erstem die Messe, in deren zweitem als *diversa ecclesiae carismata* Antiphonen, Responsorien, Symbolum, liturgische Gewänder und Taufritus erklärt werden; die Schrift wurde dem Bischof Germanus von Paris († 576) fälschlich zugeschrieben, ist aber sicher alt (sechstes Jahrhundert?). Amalar scheint sie nicht gekannt zu haben. Bei ihm nun wird Allegorie und Symbolik mit äußerster Konsequenz angewandt, die liturgische Feier als Ganzes wie in ihren Teilen entsprechend gedeutet, jedes Wort und jede Handlung mit geheimem Sinn erfüllt. Das bedeutete, um das augenfälligste Beispiel zu nennen, daß die Messe, in der sich nach Jesu eigener Weisung mit der Feier der Eucharistie das Gedächtnis seines Leidens verbinden sollte, nicht nur wesentlich dasselbe war wie das Opfer am Kreuz, sondern auch in ihren Teilen mit bestimmten Vorgängen aus dem Leben Jesu in Beziehung gesetzt werden konnte, und zwar bis in Details hinein, also daß z. B. das Sanctus den Jubel der Volksmenge beim Einzug in Jerusalem bedeutete, die Teile des Kanons Unde et memores und Supplices den Tod am Kreuze, das Gebet Nobis quoque peccatoribus das Bekenntnis des Centurio, das Agnus Dei und Brechen der Hostie die nach Emmaus gehenden Jünger und das Erkennen ihres Meisters beim Brechen des Brotes. – Als Grundlage für die Meßauslegung (also das III. Buch) benützte Amalarius offenbar nicht, wie früher angenommen, eine ihm schriftlich vorliegende Liturgieanweisung – man dachte an den Ordo Romanus II Mabillons (= O. R. V Andrieu) – sondern ging, auf sein Gedächtnis gestützt, von dem ihm aus der Praxis vertrauten Ritus aus[125]. Für die Geschichte des Stundengebetes ist wichtig die Schrift *de ordine antiphonarii;* sie entstand im Jahre 827 anläßlich einer fränkischen Gesandtschaft zu Gregor IV. Amalarius vergleicht hier das gallikanische Antiphonar mit dem römischen und verbessert es nach dem letzteren.

Der Geschicklichkeit des Florus von Lyon gelang es, die auf der Synode zu Quierzy 838 versammelten fränkischen Bischöfe so zu beeinflussen, daß sie Amalars Werk *de ecclesiasticis officiis* verurteilten. Die Handhabe dazu hatte Amalarius selbst geboten, indem er seine durchaus in der Richtung der Theologie der Zeit liegende, eine längst auch in der Liturgik selbst angewandte Art der Deutung durch konsequente Weiterführung an eine Grenze trieb, wo die Liturgie-Interpretation unversehens in eine dogmatische oder quasi-dogmatische Aussage hinüberglitt, über deren Herkunft er – nach dem Berichte des Florus allerdings, der hier natürlich Partei ist – auf Befragen nur antworten konnte, er habe das in seinem Geiste gelesen *(in suo spiritu se legisse respondit)*[126].

[124] Migne PL 72, 88–98. Joh. Quasten, Münster 1935.
[125] M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen âge II. (Spicilegium sacrum Lovaniense 23) Louvain 1948, 179 ff. Die ältere Ansicht bei Franz, Messe 353.
[126] Migne PL 119,82 A.

Über die Synode von Quierzy ist die Geschichte rasch hinweggegangen; die Zukunft gehörte nicht ihren Beschlüssen, sondern Amalarius, dessen Schriften — vor allem das Hauptwerk de ecclesiasticis officiis — sich weiter verbreiteten und die Auffassung der Liturgie weit über das Mittelalter hinaus, in vielem bis in die jüngste Zeit bestimmten, auch wenn man von den allzu gesuchten und waghalsigen Deutungen absah. Mit Florus und den von ihm dirigierten Bischöfen von Quierzy treffen sich reformeifrige Theologen unserer Tage, die zwar nicht mit jenem von Satanswerk[127], aber doch, ein wenig säkularisiert, von unheilvoller Entwicklung und Ähnlichem im Hinblick auf Amalarius reden. Tatsache ist, daß die allegorische und symbolische Auffassung der liturgischen Handlungen und Gegenstände in den folgenden Jahrhunderten sich in mannigfacher Weise als überaus fruchtbar erwiesen hat. Um nur eines, was unmittelbar in den Bereich der Literaturgeschichte gehört, zu nennen: die Deutung der Messe als eines dramatischen Vorgangs war, wenn auch nicht gerade Voraussetzung, so doch ein sehr wichtiges vorbereitendes und förderndes Element in der Entstehung des geistlichen Spieles, von dem nach einem Jahrtausend „dramenloser" Zeit die völlige Neubegründung des Schauspiels und der dramatischen Literatur in Europa ihren Ausgang genommen hat.

Unter den Männern, die mit Ludwig dem Frommen in Verbindung standen, war ohne Zweifel einer der einflußreichsten und bedeutendsten der Reformabt Benedikt von Aniane. Seine Bedeutung liegt freilich weniger auf dem Gebiete der Literaturgeschichte, obwohl auch sie ihn nicht übergehen darf. Der um die Mitte des achten Jahrhunderts als Sohn eines westgotischen Adelsgeschlechts in Septimanien geborene Witiza (lateinisch Euticius), der sich nachmals Benedictus nannte, war ein Mann der Askese. Die militärisch-höfische Laufbahn, die er noch unter Pippin dem Jüngeren begonnen hatte, und das Leben am Hofe gab er auf, um sich in das Kloster St.-Seine (Sci. Sequani) bei Dijon zurückzuziehen. Aber weil ihm dort die Disziplin zu lax erschien, kehrte er in seine aquitanische Heimat zurück und errichtete 779 am Bach Aniane auf väterlichem Grund eine Zelle, die sich nach bescheidensten Anfängen zu einem der größten Klöster des Reichs mit 300 Mönchen entwickeln sollte. Benedikt sah das Mönchtum mit andern Augen als Karl der Große und Alkuin: nicht Pflege der Wissenschaft und des Unterrichts, Schule, Scriptorium und Bibliothek war für ihn die Aufgabe des Mönchs, sondern entschiedene Abkehr von der Welt, Abtötung, Gebet, Handarbeit und Übung des Schweigens. Das waren im wesentlichen die Ideale des östlichen Mönchtums. Im Laufe der

[127] ebda. 80 D (mit Bezug auf Matth. 13,25).

Jahre überwand jedoch Benedikt die ursprüngliche asketische Strenge, die Benediktregel wurde Richtschnur seines Lebens. Aniane kam in den Ruf eines Musterklosters und wurde zum Vorbild für die Klöster Aquitaniens und Septimaniens. Im Auftrag Karls des Großen und auf Veranlassung Alkuins reiste Benedikt zweimal in die Spanische Mark, um den Adoptianismus und seine Auswirkungen an Ort und Stelle kennenzulernen.

Benedikt hat in diesen Jahren geschwiegen und gewartet, gewartet wie einer, der Zeit hat. Mit der Übernahme der Regierung durch Ludwig den Frommen war auch seine Stunde gekommen. Der neue Kaiser holte ihn in die Mitte des Reichs, bestellte ihn zum Abte von Maursmünster im Elsaß und errichtete ihm an dem Flusse Inden, zwei Stunden von der kaiserlichen Pfalz zu Aachen entfernt, ein Musterkloster, nach welchem sich die Klöster des ganzen Reiches ausrichten sollten (Kornelimünster). Den Höhepunkt seines Lebens brachten die Aachener Synoden von 816 und 817, auf denen Benedikt mit Unterstützung Ludwigs eine für das gesamte fränkische Reich einheitliche, benedektinische Observanz festlegte; missi sollten die Durchführung der Benediktregel in der strengen Form überwachen. Wie weit diese Reform tatsächlich durchgeführt wurde, ist unbekannt. Im Ganzen war sie, soviel steht fest, eine entschiedene Reaktion auf das, was Karl mit dem Mönchtum zu erreichen gesucht hatte, und eine Besinnung auf die ursprünglichen Ideale dieser Institution.

Benedikt von Aniane selbst, den man auch als Abt immer wieder am Pfluge sah, wird als gebildeter Theologe geschildert, wohlbelesen in der Literatur der Väter, und er ist selbst mit einer Anzahl von Schriften hervorgetreten. Doch ist Benedikt seiner ganzen Haltung nach nicht eigentlich eine schriftstellerische Persönlichkeit noch auch Gelehrter. Er schreibt nicht aus Neigung oder aus wissenschaftlichem Interesse, sondern weil ihn das kirchliche Leben seiner Zeit, vor allem aber das große Ziel seines Lebens, die Erneuerung des Mönchtums in der ganzen abendländischen Christenheit, zum Schreiben drängen.

Außer etlichen kleinen dogmatischen Gelegenheitsschriften umfaßt das literarische Werk des Benedikt von Aniane eine Anzahl von Arbeiten, die sich auf das monastische Leben beziehen.

Die dogmatischen Schriftchen, der Zeit nach zweifellos die frühesten, hängen mit dem spanischen Adoptianismus zusammen. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Benedikt mit der Sache zu tun hatte; Alkuin widmete seinen *Liber adversus haeresim Felicis* dem Abt von Aniane, und Benedikt selbst reiste auf Veranlassung Alkuins zusammen mit den Erzbischöfen Leidrad von Lyon und Nebridius von Narbonne nach Aquitanien und Septimanien, um sich an Ort und Stelle über die Häresie und ihre Auswirkungen zu informieren. Von dieser Reise schrieb Benedikt einen Brief an seinen Schüler Guarnerius, um ihn zur Festigkeit im Glau-

ben und zur Abwehr der drohenden Häresie zu ermahnen. An denselben Guarnerius richtete er einen Traktat unter dem Titel *Testimoniorum nubecula de incarnatione Domini, sancta et individua Trinitate et iteratione baptismatis vitanda pernicie.* Die Abhandlung verfolgt den Zweck, die Mitbrüder von Aniane im Falle auftauchender Schwierigkeiten mit Verfechtern der Lehre des Felix von Urgel so mit Argumenten auszurüsten, daß sie zu den Fragen der Menschwerdung Christi, der Trinität und der Wiederholung der Taufe (bzw. des Verbotes derselben) Stellung nehmen und die kirchliche Lehre vertreten könnten. Es ist eine Sammlung von Bibelstellen, welche die Argumente liefern, mit verbindendem Text. Ein zweiter Traktat, als *Disputatio adversus Felicianam impietatem* bezeichnet, knüpft an den ebengenannten an (der als *Nubecula testimoniorum catholicae fidei* zitiert wird); er ist ähnlich angelegt wie der erste, enthält jedoch mehr eigene Äußerungen des Verfassers und wendet sich direkt gegen die adoptianistische Lehre.

Wichtiger, auch dem Umfang und Gehalt nach bedeutender wurden Benedikts monastisch-asketische Schriften. Eine bloße Zusammenstellung von Mönchsregeln der Väterzeit, die Regula sancti Benedicti an der Spitze, ist der *Liber ex regulis diversorum patrum collectus,* bekannter unter dem auf die Erstveröffentlichung von Holstenius 1661 zurückgehenden Titel *Codex regularum.* Täglich nach dem an die Prim sich anschließenden Officium capituli sollte nach Benedikts Vorstellung den Mönchen ein Stück aus der Sammlung vorgelesen werden.

Der sogenannte Codex regularum bildete für Benedikt Grundlage eines zweiten, auch nicht sehr selbständigen Werkes, der *Concordia regularum.* Hier zeigt sich nun auf die wunderlichste Weise, wie das für die karolingische Wissenschaft, insbesondere die Bibelexegese typische Streben nach Zuverlässigkeit und Übereinstimmung mit der Lehrtradition der Kirche geradezu eine Geisteshaltung geworden ist, die ein Mann von der Art und Zielbewußtheit eines Benedikt von Aniane nun seinerseits dazu benützen konnte, sein Ziel der monastischen Reform durchzusetzen, indem er den Nachweis zu erbringen suchte, daß die Regel, an deren allgemeiner Einführung ihm zunächst gelegen war, die Benediktregel, genau in der Tradition der alten Mönchsregeln liege, also keineswegs etwas Neues enthalte, somit die allein richtige sei. Diesem Ziele gemäß stellt er, von der Benediktregel ausgehend, nach jedem Kapitel derselben die entsprechenden Abschnitte aus älteren Mönchsregeln zusammen, um so darzutun, daß der heilige Benedikt nichts eigenmächtig oder unnötig in seine Regel aufgenommen habe. Es war sozusagen ein Nebenergebnis dieser Arbeit, daß durch die Zusammenstellung der inhaltlich entsprechenden Partien ein regelrechter Kommentar zur Regula sancti Benedicti zustande kam, der dann auch sehr beliebt wurde.

Den monastischen Schriften Benedikts von Aniane ist ferner ein Homiliar zuzurechnen, welches eine Sammlung patristischer Homilien darstellt, die zur Lesung bei der Komplet bestimmt waren. Ein weiteres Homiliar, speziell die Reform von Aniane wiederspiegelnd, ist nur handschriftlich erhalten und für Benedikt nicht gesichert.

Benedikt von Aniane ist als Reformabt in die Geschichte eingegangen. Auf Ludwig den Frommen hatte er, schon als dieser noch König von Aquitanien war, den denkbar stärksten Einfluß ausgeübt, und natürlich nützte er diesen Einfluß für seine Ziele. Nichts aber wäre verfehlter, als in ihm einen Reformer zu sehen, der ausgeklügelte Neuerungen durch Bestimmungen und Institutionen durchzuführen trachtete. Erfüllt, durchdrungen von den Idealen des Mönchtums, suchte er sie zuerst in sich selbst zu verwirklichen, und zwar mit der äußersten Konsequenz: Er wollte Unmögliches, sagt sein Biograph. Die ersten Jünger, die „mit brennendem Herzen", *ardenti animo*[128], gekommen waren, vermochten die Härte, die er von sich und ihnen forderte, nicht zu ertragen, und verließen ihn, *fracti animo*[129]. Erst durch ein Leben voll von Enttäuschungen lernte Benedikt, daß das Außerordentliche nicht für alle, ja nicht einmal für viele ist. Jetzt erst befreundete er sich mit der Benediktregel, die er nachmals in allen Klöstern eingeführt zu sehen wünschte; ihm selbst war sie als eine Regel für Anfänger und für die Schwachen erschienen[130], und für seine Person hat er sich bis zuletzt die strengste Disziplin und äußerste Askese auferlegt.

Die Biographie des großen Mannes wird einem seiner Jünger verdankt, dem Mönch A r d o v o n A n i a n e. Der in der gelehrten Literatur vielfach angeführte zweite Name Smaragdus taucht erst in relativ später Zeit auf und beruht wahrscheinlich auf irriger Verquickung mit Smaragdus von St.-Mihiel. Auf denselben Irrtum scheint auch die Annahme zurückzugehen, Ardo sei Benedikts Nachfolger als Abt von Aniane gewesen, er sei um 783 geboren und habe bis 843 gelebt. Als gesichert darf lediglich ein besonders nahes Verhältnis zu Benedikt angesehen werden; denn die Mönche von Inda, wo Benedikt verstorben war, wendeten sich ausdrücklich an Ardo mit der Bitte um Abfassung einer Vita, die dieser dann auch ihnen widmete.

Die *Vita sancti Benedicti abbatis Anianensis et Indensis* ist die einzige bekannte literarische Arbeit unseres Ardo und offensichtlich nicht allzu lange nach dem Tod Benedikts, vielleicht noch 821, verfaßt. Der Autor,

[128] Ardo, Vita S. Benedicti abbatis Anianensis c. 11 (Migne PL 103, 358 D).
[129] Ardo ibid. c. 11 (358 D).
[130] Ardo ibid. c. 8 (357 D).

den die die Abfassung erbittenden Mönche von Inda, selbst ehemalige Anianenser, natürlich seiner besonders guten Kenntnisse wegen gewählt hatten, zeigt sich vorzüglich unterrichtet; an seiner Wahrheitsliebe ist nicht zu zweifeln. Trotz dem durchaus hagiographischen Stil stellt die Vita daher eine sehr wertvolle Quelle für unsere Kenntnis nicht nur des Lebens Benedikts, sondern auch der monastischen Reform unter Ludwig dem Frommen dar. Der Stoff ist so disponiert, daß zunächst der Lebensgang Benedikts von seiner Geburt bis zur Errichtung des zweiten Klosterbaues in Aniane (782) berichtet wird, wobei den Abschluß die wörtlich eingelegte Immunitätsurkunde Karls des Großen bildet; es folgt, zwanglos an den Bericht von einem Geschenk des Königs sich anschließend, der Versuch einer Charakterisierung Benedikts in der Art eines Tugendkataloges, der jedoch individuell gestaltet ist, sowie eine Anzahl kürzerer, anekdotenartiger Geschichten, die zum Teil als miracula bezeichnet werden — worin sich der Zwang des Genos ausspricht; den dritten Teil bildet der Bericht über die Begebenheiten von der Übernahme der Regierung durch Ludwig den Frommen an, die Gründung von Inda usf.; der Tod Benedikts wird mit einem wörtlich eingerückten Brief der Mönche von Inda eingehend geschildert. Es gelingt dem Verfasser, ein anschauliches und eindrucksvolles Bild von der Persönlichkeit des großen Abtes zu entwerfen; daß er mit Erfolg den Versuch unternimmt, auch den inneren Wandel seines Helden auszudrücken, verdient besonders hervorgehoben zu werden. Die Sprache hält das Niveau einer gepflegten, maßvoll die Mitte zwischen alltäglicher Rede und rhetorisch aufgeputztem Pomp einhaltenden Prosa.

Vielfach mit Ardo „Smaragdus" verwechselt wurde sein bedeutenderer Zeitgenosse Smaragdus von Saint-Mihiel (an der Maas, zwischen Toul und Verdun); auf ihn sind die in der älteren Literatur auftretenden, durch Verwechslung und ähnliche Irrtümer entstandenen Benennungen Smaragdus presbyter et monachus S. Maximini Trevirensis und Smaragdus abbas monasterii Luneburgensis zu beziehen. Über seine Herkunft fehlen direkte Nachrichten. Sicher unrichtig ist die Meinung, er sei Ire gewesen[131]. Gute Gründe sprechen dafür, daß Smaragd aus Septimanien (eher als direkt aus Spanien) stammte. Auch über seine Lebenszeit sind Nachrichten nicht überliefert; man weiß lediglich, daß er im Jahre 819 sein Kloster von Castellio an der Marsoupe in das nahegelegene Saint-Mihiel an der Mündung jenes Baches in die Maas verlegte. Wann er gestorben ist, wissen wir nicht; gewöhnlich nimmt man an, daß er bis etwa 825/830 als Abt in Saint-Mihiel gelebt habe.

[131] So z. B. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I S. 461 f.; Stegmüller, Repertorium biblicum V (1955) S. 228.

Smaragdus war Gelehrter und erfreute sich als solcher zu seiner Zeit großen Ansehens. Ergriffen von der Reformbewegung Benedikts von Aniane bleibt er nicht im rein Gelehrten; seine Schriften, die zum Teil ausgesprochen lehrhaften Charakter haben, betreffen das Gebiet der Grammatik, der Exegese und vor allem der moralisch-religiösen Unterweisung.

Noch als einfacher Mönch und Lehrer in Castellio, vielleicht um 800 oder etwas danach, verfaßte Smaragdus auf Wunsch seiner Schüler und Mitbrüder eine große Grammatik, die wie alle derartigen Werke seiner Zeit ein Donatkommentar war und demgemäß die schlichte Bezeichnung *Liber in partibus Donati* führt. Das Werk gehört zu den bedeutendsten seiner Art aus der Karolingerzeit. In fünfzehn Büchern, deren jedes von einem den Inhalt andeutenden Gedicht eingeleitet wird, behandelt der Verfasser den Stoff im Wesentlichen nach der Anordnung und Gewichtsverteilung, wie sie durch die Ars maior des Donat vorgegeben war. Diese seine Hauptquelle behandelte Smaragdus so, daß er in der Regel einen Satz des Donat an die Spitze stellte und ihn durch die Äußerungen anderer Grammatiker – Priscians, des Pompeius, Isidors und des Phocas, vielleicht noch einiger anderer — zu kleinen Abhandlungen ausweitete. Charakteristisch für die Grammatik Smaragds ist einmal ihr reicher Inhalt, zum andern das Verhältnis des Autors zu seinem Gegenstand. Was den Stoffreichtum angeht, so hatte sich Smaragdus nicht nur darum bemüht, alle möglichen grammatischen Erscheinungen zu behandeln und diese durch möglichst viele Beispiele zu belegen; er geht vielmehr auch auf gotische und fränkische Namen und Wörter und ihre Latinisierung ein und scheint eine gewisse Kenntnis des Hebräischen besessen zu haben. An seiner Haltung aber fällt vor allem auf, daß Smaragdus auch als Grammatiker dem christlich-kirchlichen Element ungewöhnlich starken Einfluß gewährt. Das mag mit seiner Sympathie für die damals noch gleichsam unterschwellig wirksamen, weil nicht eigentlich im Sinne Karls und Alkuins gelegenen Tendenzen eines Benedikt von Aniane zusammenhängen. So hat er, wiewohl nicht ohne Bedenken, die große Mehrzahl der Beispiele aus der lateinischen Bibel genommen, in geringerem Maße aus Gregor dem Großen und Hieronymus, an manchen Stellen auch aus Sedulius, gelegentlich allerdings eine Anzahl von Belegen aus Vergil und Ovid, vereinzelt auch aus einigen anderen großen Dichtern zitiert. Im Vordergrund aber steht das Biblisch-Christliche, und hierin ist Smaragd weit über Beda hinausgegangen, der ja, wie oben erwähnt, als erster die frühchristlichen Dichter auch in der metrischen Theorie den profanantiken gleichsetzte und dadurch mithalf, sie zu „Klassikern" zu machen. Das Christliche kommt ferner an einigen Stellen zum Ausdruck, wo Smaragd — und das erinnert an die bisweilen, etwa bei Frechulf von Lisieux, zu

beobachtende Vermengung der Disziplinen — als bewege er sich auf dem Felde der Bibelexegese, die christlich-allegorische Deutung bestimmter Begriffe, gelegentlich sogar gegen Donat polemisierend, betont. Eine gewisse Bestätigung der hier vertretenen, aber noch zu belegenden Bestimmung der karolingischen und im eigentlichen Sinne mittelalterlichen Latinität[132] kann darin gesehen werden, daß Smaragdus in Anlehnung an eine Äußerung Priscians eine Weiterbildung der lateinischen Sprache nach dem Prinzip der Analogie befürwortet und selbst zuweilen den vorgezeichneten Weg einschlägt (wobei er allerdings gelegentlich zu bedenklichen Ergebnissen gelangt). — Die Grammatik Smaragds erfreute sich im frühen Mittelalter großen Ansehens und war insbesondere in Westfranken, aber auch bis nach Spanien verbreitet.

Dem Donatkommentar sind als gleichrangig die bibelexegetischen Werke Smaragds an die Seite zu stellen. Wir besitzen von solchen aus seiner Feder zunächst einen (noch ungedruckten) Psalmenkommentar. Das Werk ist eine der üblichen Kompilationen; unter den von Smaragdus benützten, jedoch durchweg nicht genannten Quellen ragt Cassiodors Psalmenkommentar hervor; die Ennarrationes in psalmos Augustins und die Tractatus in psalmos des Hieronymus sowie Gregors Moralia in Job werden daneben nur vereinzelt herangezogen. Die textliche Grundlage bildet das Psalterium Gallicanum, das zahlreiche Varianten aus dem Psalterium Romanum aufweist; die letzteren scheinen indes mehr unabsichtlich als gewollt durch die wörtlich ausgeschriebenen Exzerpte in den Text geraten zu sein. Ob einige sehr umfangreiche Cassiodorzitate, welche sich auf die Trinität und die Frage der zwei Naturen in Christus beziehen, von Smaragdus als bewußte Stellungnahme in Sachen des eben aktuellen Adoptianismus übernommen sind, muß dahingestellt bleiben.

Wichtiger und vor allem viel weiter verbreitet war das zweite exegetische Werk des Smaragdus, die *Expositio libri comitis,* zuweilen auch nur *Liber comitis* genannt (in den Druckausgaben *Collectiones in epistulas et evangelia quae per circulum anni leguntur).* Es ist ein Kommentar zu den Epistel- und Evangelienperikopen der Sonn- und Festtage des Kirchenjahres, beginnend mit der Vigil von Weihnachten, kompiliert aus einer ungewöhnlich großen Zahl patristischer und frühmittelalterlicher Schriften bis herab zu Alkuin und Theodulf[133], zumeist mit Angabe der Quellen am Rande, die aber oft aus zweiter Hand zitiert sind, ohne ein anderes Prinzip der Auslegung als das der größtmöglichen Reichhaltigkeit (trotz einem gewissen Übergewicht der allegorischen und mystischen Ausdeutung, was indes auf den Quellen beruhen dürfte). Eigene Zutat sind fast nur die als Concordia bezeichneten kurzen Abschnitte, in denen Smaragdus, wo es anging, innere Parallelen zwischen der Epistel und dem Evangelium des betreffenden Tages zu ziehen versuchte. Der praktische Wert, den ein solches Werk für Prediger haben mußte, liegt auf der Hand, und als gelehrte Leistung verdient es Beachtung. Eigentlich literarische Gestaltung strebte Smaragdus nicht an, was ihn nicht hinderte, gleich einem kostbaren Einband für gelehrte Kollektaneen, eine wohlstilisierte praefatio und ein recht elegant gebautes, wenn auch eigenartig klebrig wirkendes Gedicht (30 Hexameter) als Inhaltsangabe voranzustellen[134].

Von den religiös-praktischen Lehrschriften ist zuerst wohl die *Via regia* entstanden, ein Fürstenspiegel, den Smaragdus entgegen der traditionellen Ansicht aller Wahrscheinlichkeit nach nicht Karl dem Großen, sondern Ludwig dem Frommen, als dieser noch König von Aquitanien war, gewidmet hat[135]; trifft dies zu, so fällt die Abfassung spätestens ins Jahr 813. Das Werk enthält in 32 meist ziemlich umfangreichen Kapiteln eine reichlich mit Bibelstellen und biblischen Beispielen beladene Belehrung über die religiösen und sittlichen Pflichten des Herrschers, wobei die Pflichten in positive (cap. I—XX) und negative (cap. XXI ff.) gegliedert sind: Gottes- und Nächstenliebe, Beachtung der göttlichen Gebote, Gottesfurcht, Weisheit, Klugheit, Einfalt, Geduld, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit usf., im „negativen" Teile: Vermeidung des Hochmuts, der Habsucht usw., am Ende handelt er über das Gebet. Das Allermeiste bezieht sich nicht eigentlich auf den Fürsten, sondern würde ebensogut auf jeden anderen Laien zutreffen. Nur in den Kapiteln gegen Ende, die von der Abwehr der Schmeichler handeln (XXV), der Verhinderung der Bestechlichkeit der Richter (XXVIII), der Sorge für gerechtes Maß und Gewicht *(ne statera dolosa sit in regno tuo* (XXIX) und daß keiner der Freiheit beraubt, d. h. als Leibeigener verkauft werden solle (XXX), nur in diesen Kapiteln werden einige spezielle Aufgaben des Fürsten besprochen. An-

[132] Siehe oben in der Einleitung S. 11 und vorher, noch unbestimmt: F. Brunhölzl, Der Bildungsauftrag der Hofschule. In: Karl der Große II (Düsseldorf 1965) S. 40.

[133] Smaragdus selbst zählt auf *Hilarius, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Cyprianus, Cyrillus, Gregorius, Victor* (d. i. V. von Capua), *Fulgentius, Johannes Chrysostomus, Cassiodorus, Eucherius, Tychonius, Isidorus, Frigulus* (oder Figulus, ein irischer Exeget, vgl. Bischoff, Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter. Sacris Erudiri VI (1954) S. 247 und jetzt ders., Mittelalterliche Studien I 250), *Beda, Primasius,* sowie von den 'caute legendis' *Pelagius* und *Origenes* (in der Praefatio, Migne PL 102, 13 C).

[134] Aus prosodischen und ähnlichen Eigenheiten dieser und anderer Verse des S. gewinnt F. Rädle, Smaragd S. 391 ff. im Vergleich mit Theodulf und Benedikt von Aniane Argumente für die Herkunft des Autors aus Septimanien. – Man könnte versucht sein, die expositio libri comitis als Teil einer offiziösen Exegese im Rahmen der Bestrebungen des Hofes zu sehen, ginge nicht aus dem Prolog eindeutig hervor, daß Smaragdus selbst eine Auslegung der Meßperikopen als Desiderat betrachtet, nicht aber im Auftrag geschrieben hat.

[135] Rädle, Smaragd S. 47.

regungen empfing Smaragdus von Alkuins Liber de virtutibus et vitiis, ja man hat festgestellt, daß er ganze Stücke aus diesem Buch, das für den Grafen Guido bestimmt war, in sein dem König zugedachtes Werk übernommen hat. Aber nicht die Benützung eines moraltheologischen Traktats ist sonderlich beachtenswert; charakteristisch vielmehr ist die völlige Einbeziehung des Fürsten in das christliche Sittengesetz und das aus dem christlichen Glauben sich ergebende Verhalten, das für den Herrscher genauso verbindlich gilt wie für jeden andern, so daß dieser nur einiger weniger Hinweise darüber hinaus bedarf, die sich im Grunde wiederum nur als besondere Akzentuierung allgemeiner Pflichten und Verhaltensnormen zu erkennen geben.

Träfe eine These, die sich etliche Jahrzehnte allgemeiner Zustimmung erfreute, das Rechte, so hätte Smaragdus ein paar Jahre später, bald nach 817, noch einen zweiten, knapper gehaltenen Fürstenspiegel verfaßt. Das *Monitum*, wie das schmale Büchlein gewöhnlich genannt wird, ist in der einzigen bekannten Handschrift dem Alkuin zugeschrieben, es richtet sich indes offensichtlich an einen der Söhne Ludwigs des Frommen. Auch hier steht die religiös-sittliche Unterweisung im Vordergrund, doch haben die speziellen Aufgaben und Verhältnisse des künftigen Fürsten größeres Gewicht erlangt als in der Via regia, mit der die kleine Schrift, vom Gegenstand im allgemeinen abgesehen, wenig Verwandtschaft zeigt. Der wahre Verfasser ist einstweilen unbekannt.

In der Überlieferung ist mit diesem Monitum eine Gruppe von dreißig kurzen hexametrischen Gedichten verbunden, die ebenfalls als Mahnverse an einen Karolinger gerichtet sind. Die Gegenstände, die in diesen Versen behandelt werden, entsprechen zum großen Teil denen der Via regia, doch ist der Inhalt im einzelnen ziemlich stark von dem des Smaragdschen Fürstenspiegels verschieden und reichlich Spruchgut verwendet. Möglicherweise besteht ein Zusammenhang zwischen dem Prosa-Monitum und den Mahnversen – mehr läßt sich einstweilen nicht erkennen.

Wie weit Smaragds Beziehungen zu Benedikt von Aniane hinaufreichen, ist schwer zu sagen; er muß sich jedenfalls, als die Reform ins Werk gesetzt wurde, zur Verfügung gestellt haben. Das bedeutendere der beiden literarischen Werke, die er, wenn nicht im Dienste, so doch im Sinne der Klosterreform verfaßte, ist sein *Diadema monachorum*, ein aus 100 Abschnitten bestehendes Florilegium, das nach dem erklärten Willen des Verfassers bzw. Sammlers abschnittweise beim abendlichen Kapitel in den Klöstern vorgelesen werden, also dem gleichen Gebrauche dienen sollte wie etwa die Collationes des Johannes Cassianus. Jeder Abschnitt ist einem patristischen oder frühmittelalterlichen Werk entnommen; sie handeln von Gegenständen, die in irgendeiner Weise im monastischen Leben eine Rolle spielen: Gebet, Psalmenrezitation, Lesungen, Gottes- und

Nächstenliebe, Gehorsam, Weltverachtung, Buße, über das Reden und über das Schweigen, über den Seelsorgseifer, von brüderlicher Zurechtweisung, vom Sinn des Fastens und dergleichen. Einige der Kapitel sind wörtlich aus der Via regia übernommen. Von den Quellen verdienen besonders die sehr seltenen Sententiae des Taio von Saragossa hervorgehoben zu werden. Trotz dem geringen literarischen Wert des Ganzen, der durch den routiniert aus gängigen Formeln zusammengesetzten Prolog kaum gesteigert wird, fand das Werk sehr starke Verbreitung.

Mehr eigene Leistung Smaragds steckt wohl in seinem Kommentar zur Benediktregel. In wohltuend nüchterner Weise erklärt der Verfasser Wort für Wort das Gesetzbuch seines Ordens, rein sprachliche Erläuterung mit sachlicher Auslegung des Inhalts verbindend. Offenbar verfuhr er hier erheblich selbständiger als im Diadema monachorum, doch zieht er zu einer Reihe von Stellen ältere Mönchsregeln (mit Nennung ihrer Verfasser im Text) zur Verdeutlichung des Gemeinten oder zum Vergleich heran, aller Wahrscheinlichkeit nach unter Benützung des Codex regularum Benedikts von Aniane. Seiner Gewohnheit entsprechend stellt Smaragd dem Kommentar ein Gedicht (74 Verse, Distichen) voran, das in groben Zügen den Inhalt angibt. Gleich dem Diadema monachorum und der Expositio libri comitis fand der Regelkommentar Anklang und starke Verbreitung bis ins zwölfte Jahrhundert.

In der Gedichtsammlung des codex Bernensis 455 findet sich unter Bezeichnung *Versus Zmaracdi* ein Hymnus von 13 Strophen zu je drei trochäischen Fünfzehnsilbern (Septenaren) auf das Himmlische Jerusalem. Ob es sich um unseren Abt von Saint-Mihiel handelt (der sich in den anderen Gedichten Zmaragdus presbyter oder Zm. abbas nennt), kann mit Sicherheit nicht entschieden werden[136].

Seit etwa der Mitte des neunten Jahrhunderts kam ein Element, das von Anfang an zur geistigen Erneuerung der lateinischen Welt wesentlich beitrug, zur stärksten Entfaltung: die Iren. Eine Anzahl irisch geschriebener Handschriften der Zeit, die heute verstreut in verschiedenen Bibliotheken liegen, verrät in Randnoten und immer wiederkehrenden gleichen Namen die Herkunft aus einem Kreise irischer Gelehrter, die mehr oder minder eng miteinander in Verbindung gestanden sein müssen. Die hervorragendste und am besten bekannte Gestalt dieses Kreises ist Sedulius der Ire.

Vom Leben des Sedulius Scottus, wie er sich nannte, wissen wir nicht eben viel, und auch von dem wenigen ist in jüngster Zeit man-

[136] Smaragdi carm. IV. Dümmler, MGH Poetae I 619 druckt die Verse zu unrecht als Kurzzeilen.

ches für gewiß Gehaltene wieder fragwürdig geworden. So erscheint heute die bis vor kurzem allgemein akzeptierte Ansicht, Sedulius sei um 848 ins Frankenreich gekommen und da ein rundes Jahrzehnt, bis 859, zu verfolgen, worauf sich seine Spuren verlören[137], durchaus nicht so unbestreitbar, wie man wähnte. Seine Ankunft im Frankenreiche läßt sich nicht genauer festlegen als in die Zeit zwischen dem Tode Ludwigs des Frommen (20. Juni 840) und dem Tod Ermingards, der Gemahlin Kaiser Lothars I. (20. März 851). Daß Sedulius mit zwei Gefährten nach Lüttich zu Bischof Hartgar gekommen sei, ist richtig; die Vermutung aber, daß er dort an der Schule zu St. Lambert gelehrt habe, „gründet lediglich darauf, daß Hartgar und Franco einen besseren Gelehrten an der Maas wohl nicht finden konnten"[138]. Um 850 treffen wir unseren Sedulius in Köln, dann in Metz. Es ist eine Frage der Echtheit einiger gesondert überlieferter Gedichte[139]: stammen sie von Sedulius, so sind sie für ihn noch Zeugnisse aus den sechziger Jahren, aus der Zeit des Bischofs Tado von Mailand (860–868), und es müßte gefolgert werden, daß sich Sedulius in diesen Jahren wenigstens zeitweise in Italien aufgehalten hat. Über sein weiteres Schicksal ist nichts bekannt.

Sedulius Scottus erinnert in manchem an Venantius Fortunatus. In dem von Geistlich-Kirchlichem auf der einen Seite, von der Schule auf der andern weithin geprägten geistigen Leben seiner Zeit erscheint er, wiewohl selbst Geistlicher und persönlich fromm, anders als die meisten, die uns in ihrem Schrifttum begegnen. Da gibt es wohl auch gelehrte Exegese und ernste Dinge anderer Art, aber der Leser hört kaum etwas von Weltverachtung, von Abkehr vom Diesseitigen und was sonst hierauf Bezug hat. Verfehlt wäre es, von Säkularisierung zu reden. Aber Offenheit für die Welt, für das Schöne in der Welt, Freude an heiterem Lebensgenuß, Witz und Humor: solche Züge gehören zum Wesen des Sedulius, lassen ihn uns in einem menschlich sympathischen Licht erscheinen, heben ihn heraus aus vielen, vielen andern.

Das literarische Werk umfaßt Schriften zur Bibelerklärung, Grammatik, einen Fürstenspiegel und eine größere Zahl von Gedichten. Die Chronologie ist ganz unsicher, nur das eine und andere Stück läßt sich ungefähr zeitlich einordnen.

Zum bibelexegetischen Schrifttum des Sedulius gehört eine Reihe kurzer Erklärungen zu Vorsatzstücken, praefationes, argumenta, canones zu verschiedenen Büchern des Alten und Neuen Testaments; diesen *Explanatiunculae*, wie er sie zu nennen pflegte, ist auch die *Expositio in epistolam Hieronymi ad Damasum* zuzurechnen, die Erläuterung jenes Briefes, in dem Hieronymus seinen päpstlichen Auftraggeber im Jahre 383 über die Grundsätze bei der ersten Revision der Evangelien unterrichtete.

Die umfangreichste und bedeutendste exegetische Arbeit des Sedulius Scottus ist das *Collectaneum in Apostolum,* ein praktischer Handkommentar zu den paulinischen Briefen. Das Werk ist eine typisch karolingische Kompilation. Eingeleitet wird es durch einen umfänglichen Prolog, in welchem der Autor, ganz nach irischer Manier, die *VII circumstantiae* behandelt, die für ihn den Schlüssel zum Verständnis der Paulusbriefe darstellen: *persona res causa tempus locus modus materia;* er schließt mit einem Exzerpt aus Augustinus (de utilitate credendi) über den vierfachen Schriftsinn. Was den Kommentar selbst angeht, so handelt es sich nicht, wie man glaubte, im wesentlichen um eine Erweiterung des Paulinenkommentars des Pelagius. Sedulius kannte die traditionelle, schulmäßige Exegese der Iren, die in dem früher erwähnten, gegen 800 bereits abgeschlossen vorliegenden Bibelwerk ihren Niederschlag fand[140], und schloß sich zuweilen auch an diese an. Seine eigentliche Leistung aber besteht darin, daß er über diese irische Schul-Exegese hinaus auf deren Quellen selbst zurückging. Vor allem scheint es ihm auf möglichste Reichhaltigkeit der Auslegung angekommen zu sein. Eigene Gedanken hat er selten geäußert, er begnügt sich in solchen Fällen mit dem Hinweis auf eine Bibelstelle; ebenso werden einander widersprechende Äußerungen älterer Exegeten ohne Stellungnahme einfach nebeneinander gesetzt. Gelegentliche Bemerkungen gegen Gottschalks Prädestinationslehre bieten den einzigen Anhaltspunkt für die Abfassungszeit. Der Bibeltext, den Sedulius benützt, ist eine bei den Iren auch sonst bekannte Fassung, die zwar der Vulgata nahesteht, aber noch manche Reste der altlateinischen Übersetzungen aufweist. Das Werk scheint bis ins zwölfte Jahrhundert Interesse gefunden zu haben; es hat sich, soviel wir sehen können, weiträumig, aber mit geringer Dichte verbreitet.

Ähnlich wie das Collectaneum in apostolum wird man sich einen noch unveröffentlichten, aus einigen wenigen Handschriften vor dem zwölften Jahrhundert bekannten, ebenfalls ziemlich umfangreichen Kommentar zum Matthaeus-Evangelium vorzustellen haben[141].

Indes, Sedulius ist doch mehr Philolog als Bibelexeget gewesen. Das zeigt am deutlichsten sein grammatisches Werk. Es besteht, den Gepflogenheiten der Zeit entsprechend, aus Kommentaren zu damals vielge-

[137] So alle seit Traube, O Roma nobilis S. 49 (345).
[138] Düchting S. 211, dessen Ergebnisse ich auch sonst übernehme.
[139] Sed. Scotti carm. III, I-VIII (MGH Poetae III 232 sqq.).

[140] Siehe oben S. 197.
[141] Daß eine in der Mailänder Gegend geschriebene Briefabhandlung eines irischen Gelehrten über die Revision des Psalmentextes nach dem Griechischen gerade Sedulius zum Verfasser habe, ist eine bloße Vermutung Dümmlers: MGH Epist. VI p. 201–206.

brauchten spätantiken Lehrbüchern: einem Kommentar zu Priscian, einem ebensolchen zur Ars minor des Donat und einem zur Ars de verbo des Priscianschülers Eutyches. Veröffentlicht wurde bisher allein der letztgenannte als *Commentum in Euticis artem de discernendis coniugationibus*[142]. Der Traktat scheint noch in Irland abgefaßt worden zu sein, er wird als eine der besten grammatischen Leistungen der Zeit gerühmt und ist der älteste erhaltene Eutycheskommentar überhaupt. Daß es vorher bereits mindestens zwei solcher Erklärungen gab, erfahren wir von Sedulius, der sich mehrmals auf sie beruft[143] und kritisch zu ihnen Stellung nimmt. Benützt sind außerdem Priscian und, wie es scheint, Macrobius. Im Ganzen aber verfährt Sedulius recht selbständig. Als echter Philolog sieht er auch den zu erläuternden Text selber mit kritischen Augen und geht auf Varianten in den von ihm herangezogenen Eutyches-Handschriften ein.

Sedulius Scottus gehört zu den nicht eben zahlreichen Gelehrten und Schriftstellern des Mittelalters, die uns einen Blick in ihre Gelehrtenstube zu werfen erlauben. Es haben sich nämlich in einer Abschrift des zwölften Jahrhunderts inmitten einer Sammelhandschrift, die wahrscheinlich aus Lüttich stammt und sich im Besitze des Nicolaus von Cues befand[144], seine gelehrten Sammlungen zu einem Teil erhalten. Daß diese Kollektaneen tatsächlich dem Sedulius gehören, ergibt sich aus der genauen Übereinstimmung einer Anzahl von Exzerpten mit Zitaten in den Werken des Sedulius. Die reichhaltige und überlieferungsgeschichtlich interessante Sammlung ist besonders dadurch bekannt geworden, daß sie unter manchen Raritäten wie Exzerpten aus den sogenannten Scriptores historiae Augustae Bruchstücke sonst nicht erhaltener Reden Ciceros enthält. Am Anfang der Kollektaneen steht unter dem Titel *Proverbia Grecorum* eine Sammlung von 74 Sentenzen, die auf einer, wie sich nachweisen ließ, bereits vorliegenden, umfangreicheren Spruchsammlung beruht. Es ist angenommen worden, daß diese Spruchsammlung in frühchristlicher Zeit in griechischer Sprache abgefaßt war und im irischen Bereich ins Lateinische übersetzt wurde.

Bei dieser Gelegenheit mag darauf hingewiesen werden, daß wir von der gelehrten Tätigkeit des Sedulius Scottus auch noch andere Zeugnisse

[142] Nach dem nicht näher bezeichneten 'codex Bobiensis', den Hermann Hagen nach der Kollation von F. Bücheler benützte (Anecdota Helvetica p. 1 und LXXIII), vgl. Traube, O Roma nobilis S. 357, lautet der Titel *Commentariolum in artem Euticii grammatici;* die Form variiert in den Einträgen mittelalterlicher Kataloge: *Commentarius in grammaticam Eutichii* (Fulda saec. XV, vgl. Beiheft z. Zentralblatt für Bibliothekswesen 26, 107); *Commentum Sedulii super Eutycen* zu erschließen für Peterborough saec. XIV (Serapeum 12, Int. 172).

[143] p. 13, 34; 15, 22; 16, 3; 21, 19; 32, 21; 36, 25 Hagen.

[144] Cues, Hospitalbibl. 52 (olim C 14). Vgl. die Bibliographie.

besitzen als die Kollektaneen. Ein griechisches Psalterium mit lateinischer Interlinearversion, das durch den Eintrag CHΔΥΛΙΟC CKOTTOC ΕΓΩ ΕΓΡΑΨΑ als Autograph unseres Iren gekennzeichnet wird[145], ist neben anderem ein Zeugnis für die Griechisch-Kenntnisse des Sedulius, die immerhin erheblich größer waren als die, welche ein Gelehrter jener Zeit üblicherweise zu erlangen imstande war. Weitere bilingue Handschriften der Evangelien und der Paulinischen Briefe sowie lateinische Handschriften von Priscian und Horaz u. a. in irischer Schrift[146] geben sich als Erzeugnisse aus dem Kreise des Sedulius zu erkennen; vor allem aus diesen Codices erhalten wir Einsichten in den Kreis gelehrter Iren in Lüttich, als dessen Haupt Sedulius anzusehen ist. Doch ist hier von diesem außerhalb des Literarischen liegenden Gebiete nicht im einzelnen zu reden.

Als bekanntestes und meistgeschätztes Werk des Sedulius darf sein *Liber de rectoribus christianis* bezeichnet werden. Verfaßt wurde das Buch wohl zwischen 855 und 859, und zwar für Lothar II. Die Form des Prosimetrums gab ihm der Autor wohl in Anlehnung an die Consolatio Philosophiae des Boethius. Das Werk beginnt mit einer praefatio in 26 Hexametern und gliedert sich in zwanzig Kapitel, deren jedes von einem Gedicht gefolgt wird. Auch darin ahmt Sedulius das Beispiel des Boethius nach, daß er sich wechselnder Metren (wenn auch nicht so vieler wie das Vorbild) bedient, und daß die carmina jeweils den Inhalt des voraufgehenden Kapitels wiederholen, paraphrasieren, zusammenfassen. Schon in dieser kunstvollen Form offenbart sich als wesentlicher Zug des Liber de rectoribus christianis der betont literarische Charakter des Werkes.

Sedulius geht von dem Gedanken aus, daß der Fürst zuvörderst Gott die Ehre geben (c. I) und daß er sich selbst beherrschen müsse, ehe er anderen gebiete (c. II); denn nur im Dienste Gottes könne er seiner vergänglichen Macht Dauer verleihen (III). Er solle darum nicht der Lockung der Macht und des Besitzes nachgeben, sondern Weisheit und Frömmigkeit üben (c. IV); König und Königin mit dem ganzen Hof sollten den Untertanen Vorbild sein (c. V), und der König solle gottesfürchtige, weise und aufrichtige Männer als Ratgeber wählen (c. VI). Gefährdet sei er durch die Versuchung der Macht und des Besitzes und durch falsche Freunde (VII). Das Geschick des gottlosen und bösen Herrschers (c. VIII) wird dem Bilde des friedliebenden und milden Königs gegenübergestellt (c. IX). Acht Säulen erhalten ein Reich: Wahrhaftigkeit, Geduld, Großmut,

[145] Paris. Bibl. de l'Arsenal 8407; der Eintrag steht fol. 55. Abbildungen und Literatur verzeichnet P. Lehmann, Erforschung des Mittelalters I, Leipzig 1943, S. 365.

[146] L. Traube, O Roma nobilis S. 50 (346) ff.; Lehmann a. a. O. (s. die vorige Anmerkung).

Umgänglichkeit, Ausschaltung der Bösen, Förderung der Guten, maßvolle Steuern und Gerechtigkeit (c. X). Der König soll die kirchlichen Angelegenheiten fördern, das Wort der Bischöfe hören (c. XI. XII) und von Eifer für das Gute erfüllt sein (XIII); er soll nicht auf seine Stärke, sondern auf die Hilfe Gottes bauen (c. XIV), besonders im Krieg (c. XV). Trifft einen solchen Herrscher dann ein Unglück, so soll er im Vertrauen auf Gott nicht mutlos (c. XVI), aber auch nach einem Friedensangebot des Feindes oder einem Sieg nicht hochmütig werden (c. XVII), sondern Gott danken (c. XVIII). Der König soll die Rechte der Kirche wahren (c. XIX). Eine zusammenfassende Wiederholung der im Vorstehenden geäußerten Gedanken und nochmalige Ermahnung an den Empfänger, als christlicher Herrscher seinem Glauben gemäß sich zu verhalten, beschließt das Werk (c. XX).

Die Disposition ist, wie man sieht, nicht in allem wohlgelungen, und doch wird jeder Leser erkennen, daß der Liber de rectoribus christianis nicht nur keinen Vergleich zu scheuen braucht mit den bisher behandelten Fürstenspiegeln, der Institutio regia des Jonas und der Via regia des Smaragd, sondern jedes dieser (und anderer älterer) Werke an inhaltlichem Gewicht sowohl wie an literarischem Rang eindeutig übertrifft. Die Fürstenspiegel stellen, zusammen mit den ersten Ansätzen einer Publizistik bei Agobard und Florus, die Anfänge der politischen Literatur des Mittelalters dar. Sedulius verhält sich, wiewohl er als erster von Anfang bis Ende seines Werkes die spezifischen Aufgaben des Fürsten im Auge hat, hinsichtlich des Politischen zurückhaltend, ganz anders als etwa der kirchenpolitisch engagierte Jonas von Orléans. Auch Sedulius ermahnt den König zur Achtung gegenüber den kirchlichen Beschlüssen, er fordert vom Herrscher, daß er in allem sich als Christ verhalte, und das ist ohne Zweifel ernst gemeint. Aber den Charakter des Werkes bestimmt nicht der Ton sittlich-religiöser Belehrung wie in der Via regia des Smaragd, so sehr auch der Inhalt dies zuweilen nahelegen mochte. Der Fürstenspiegel des Sedulius ist in weit höherem Grade literarisch aufgefaßt als die andern. Nicht nur, daß Sedulius die von ihm benützten Quellen nicht mosaikartig zusammenfügt, sondern verarbeitet, daß er die Darstellung durch eingelegte Beispiele zu beleben sucht und sich einer gepflegten Sprache befleißigt; es sind vielmehr die konstitutiven Elemente des Werkes selbst, das gelehrte und das paränetische oder protreptische, so in die literarische Gestaltung hineingenommen, so von ihr durchformt, daß jenem die Sprödigkeit benommen und dieses mit Takt überspielt wird. Es mag wohl sein, daß wiederum Boethius das Entscheidende gewirkt, daß seine Consolatio die Anregung gegeben hat, mit literarischer Kunst verklärend zu durchdringen, was ohne diese plump und aufdringlich belehrend hätte wirken können.

Es geht hier nicht um die antiquarische Frage nach einer bestimmten „Quelle“. Die mittelalterliche Literatur und zumal die lateinische ist jahrhundertelang weithin eine nachahmende, nachbildende Literatur gewesen, so wie das Zeitalter, dem sie angehört, selbst bis in die Anfänge der Scholastik ein Zeitalter des Lernens war. Wo aber nicht Originalität, sondern Imitation gesucht wird, bemißt sich der literarische Rang eines Schriftwerkes an der Kunst der Nachahmung. Sollte hier bei Sedulius, so kurze Zeit nach Alkuin – man vergleiche das zu dessen *Disputatio de vera philosophia* Gesagte – das Verstehen um so viel fortgeschritten sein?

Wir haben Anlaß, Sedulius Scottus als trefflichen Grammatiker, kenntnisreichen Exegeten und, wenn man so will, sehr beachtlichen „politischen“ Schriftsteller zu schätzen. Aber was auch in den Werken der genannten Art an Wesenszügen des Mannes zu Tage treten mag, der ganze, echte Sedulius begegnet uns doch erst in seinen Dichtungen. Damit ist eigentlich schon das Wesentliche gesagt: die Dichtung des Sedulius Scottus ist zu einem nicht geringen Teile persönliche Dichtung. Es handelt sich durchweg um Kleindichtung, etwas über achtzig Stücke (die im *Liber de rectoribus christianis* enthaltenen ungerechnet), von denen nur ein einziges 160 Verse zählt. Diese Gedichte bilden den Inhalt einer wohl aus dem Kreise des Dichters selbst (Lüttich?)[147] hervorgegangenen Sammlung; erhalten ist diese Sammlung allein in einer Brüsseler Handschrift, die um die Mitte des zwölften Jahrhunderts in St. Eucharius-Matthias in Trier geschrieben wurde und sich im fünfzehnten Jahrhundert im Besitze des Nicolaus von Cues befand[148]. Abgesehen von acht Stücken in sapphischen Strophen und einigen wenigen in anderen Maßen sind Distichen, ab und zu auch als epanaleptische, die normale Form. – Zu den in der Cusaner Sammlung überlieferten Gedichten kommt noch eine Gruppe von acht carmina, die im codex Bernensis 363 überliefert sind und Sedulius Scottus zugeschrieben wurden, deren Echtheit jedoch zumindest sehr fraglich ist.

Das ganze Corpus der sicher von Sedulius stammenden Dichtungen läßt sich schwer überschauen, ohne daß man ins einzelne geht; der Versuch,

[147] Weil die Gestaltung der Überschriften zumindest eine durch den Dichter selbst redigierte Sammlung ausschließt, ein ihm Fernstehender aber schwerlich achtzig Gedichte an zwanzig verschiedene Adressaten hätte zusammenbringen können. Vgl. Traube S. 343, Düchting S. 13.

[148] Brüssel Bibl. Royale 10 615–10 729; vgl. Traube MGH Poetae III S. 152 f.; M. Manitius, Zur poetischen Literatur aus Bruxell. 10 615–10 729. Neues Archiv d. Gesellschaft f. ältere deutsche Geschichtskunde 39 (1914) 155–175; K. Manitius, Eine Gruppe von Handschriften des 12. Jahrhunderts aus dem Trierer Kloster St. Eucherius-Matthias. Forschungen und Fortschritte 29 (1955) 317–319. Düchting, Sedulius Scottus S. 15–21.

sie durchgängig in Gruppen zu gliedern[149], hat nicht zu dem erhofften Erfolg einer chronologischen Ordnung geführt, weil nicht ein einziges Gedicht genau und sicher datiert werden kann. Zum Teil allerdings kann eine Gruppierung nach Adressaten oder nach sachlichen Gesichtspunkten aufhellend wirken.

Da gibt es zunächst vorwiegend konventionelle Gedichte, die sich da und dort verstreut in der Sammlung finden: Epitaphien (hievon nur zwei erhalten, carm. II 40a. b), Inschriften und Aufschriften für Kirchen bzw. Wandgemälde in solchen (carm. II 42. 51. 52), für einen Altar (carm. II 47), für Teile der liturgischen Gewandung (Cingulum, Manipel, Stola II 13: sofern es sich in diesem Falle nicht um Beschreibungen handelt, die in der ersten Person gegeben sind nach Art mancher frühmittelalterlicher „Rätsel"), oder für ein seidenes pallium[150], das die Kaiserin Ermengard dem Papst schenken wollte (carm. II 21). Auch Inschriften für andere Gebäude kommen vor, so für einen mit Bildern ausgemalten Söller (carm. II 48). Zuweilen aber scheint es sich eher um poetische Beschreibungen als um Inschriften oder Aufschriften zu handeln, Beschreibungen, die dann aber auch nicht den konventionellen Gedichten zugerechnet werden können. Dies trifft zu für das (irreführend) *De quadam domo speciosa* überschriebene Gedicht (carm. II 32), dessen erste Hälfte wahrscheinlich das Haus des Bischofs Hartgar bzw. das Refektorium darin beschreibt, während die zweite Hälfte (*Verba Comediae* überschrieben) vielleicht als Parodie eines sogenannten Caritas-Liedes zu deuten ist[151]. Hierher dürfte auch das carmen *De quadam medicinali domo* (II 31) gehören, auf eine Apotheke vermutlich in Lüttich; diese Verse verdienen auch deshalb Beachtung, weil sie den wohl ältesten Beleg für eine öffentliche Apotheke im Mittelalter bieten[152]. Gelegentlich findet sich ein Rätsel (*Problema,* II 64: merkwürdig breit, vier Strophen zu je vier Hexametern), oder ein Gebet, vielmehr ein Ostergesang in Hexametern (II 63), der von

[149] Wie ihn Traube O Roma Nobilis S. 342 f. unternommen hatte, wogegen Düchting, Sedulius Scottus S. 14 mit Anm. 3 gewichtige Einwände erhebt.

[150] Zu pallium (womit natürlich nicht die geistliche Insignie gemeint ist) vgl. Mittelalterliche Schatzverzeichnisse I (München 1967) Register S. 188.

[151] B. Bischoff, Caritas-Lieder, in: Liber Floridus. Festschrift Paul Lehmann z. 65. Geburtstag. St. Ottilien 1949, S. 165 ff. und jetzt ders., Mittelalterliche Studien II (Stuttgart 1967) S. 56—77, besonders S. 66 f.; Düchting, Sedulius Scottus S. 115 ff.

[152] Die Apotheke war in einem stattlichen Gebäude *(splendida tecta* v. 2) eingerichtet; in der Offizin waren die Standgefäße in drei Reihen *(ordines)* angeordnet: unten die Salben *(unguenta* v. 14), darüber die *Antidota* (v. 17, zumeist feste Substanzen in Verreibungen), und in der obersten Reihe ätherische und andere Öle *dona montis oliviferi* (v. 21); ob in dieser Abteilung auch die Tinkturen und die sehr beliebten Sirupe gelagert waren, geht aus der natürlich nicht auf Vollständigkeit in den Einzelheiten angelegten Beschreibung nicht hervor.

Venantius Fortunatus angeregt ist; zwei weitere Ostergesänge in der kleinen Berner Gruppe (III 1, sapphisch, und, an Tado, 2, in Distichen).

Häufig hat sich Sedulius an fürstliche Persönlichkeiten, Laien oder Bischöfe, gewandt; die vergleichsweise zahlreichen Preislieder — auf Karl den Kahlen (II 12. 14), auf die Kaiserin Ermingard (II 21. 24), auf die Söhne Lothars I. (II 23. 25a. b) oder für den Markgrafen Eberhard von Friaul (II 39 — worüber gleich nachher) und andere — bilden daher einen wesentlichen und sogar charakteristischen Bestandteil seines Gesamtwerkes.

Zu den Meistgepriesenen gehört Bischof Hartgar von Lüttich; ihm sind die elf ersten Gedichte der Sammlung und dann noch etliche unter die übrigen versprengte gewidmet. Bis zu einem gewissen Grade können die Hartgar-Gedichte als repräsentativ für das Ganze angesehen werden; es ist bezeichnend für diesen Dichter, daß sich in einer solchen Gruppe, die im Grunde nichts anderes als (einem Bischof dedizierte) Hofpoesie enthält, neben andern auch Gedichte finden, die dazu beigetragen haben, daß man Sedulius Scottus — zu Unrecht, aber doch etwas Wesentliches an seiner Poesie erfassend — als einen Vorläufer der „Vaganten" hat ansehen können[153].

Wohl in die erste Zeit des Aufenthalts in Lüttich gehört das eindruckstarke Gedicht (II 3), mit dem Sedulius den Hörer und sich selbst noch einmal hineinversetzt in die Situation bei seiner Ankunft in Lüttich: das schreckenerregende Wüten eines Schneesturms, der ihn und seine beiden irischen Gefährten, *docti grammatici* und *presbyteri* wie er, unterwegs überfallen hatte, daß sie erschöpft und halb erfroren ankamen, nach solcher Bedrängnis die Aufnahme durch Hartgar doppelt beglückt erlebend. Natürlich hat Sedulius diesen Bischof gepriesen, natürlich sandte er dem im Winter nach dem Süden, über die Alpen reisenden Hartgar ein Propemptikon nach, das den Scheidenden seiner Anhänglichkeit und seines Gedenkens versichern sollte, so wie wohl seit eh und je sich's ziemte für den Dichter, dem ein hoher Herr das Leben fristete (II 5), und ebenso natürlich kleidet Sedulius in klangvolle Verse die Sehnsucht der Bevölkerung von Lüttich wie seine eigene nach der Rückkehr des noch immer in Rom weilenden Bischofs. Daß er hier, so als habe er die Verse tatsächlich dem Fernen nachgesandt, und gleichsam aufjubelnd sein „Er ist zurück, die Musen haben ihn zurückgeführt . . .!" anfügt, so wie er in dem Gedicht über die Ankunft in Lüttich (II 3) aus der Schilderung des einige Zeit zurückliegenden Erlebnisses abrupt in die Gegenwart herübergesprungen war („Dank Dir, Bischof . . ."), könnte als eine Eigentümlichkeit des Sedulius angesehen werden (die Erscheinung findet sich noch öfter

[153] Boris Jarcho, Die Vorläufer des Golias. Speculum 3 (1928) 523–579.

in seinen Gedichten), soferne es sich nicht um einen Zug einer bestimmten Art von Dichtung handelt, die uns im lateinischen Bereich zuerst und vielleicht allein bei Sedulius Scottus begegnet.

Es ist gar kein Zweifel, daß sich in Gedichten wie den erwähnten an Hartgar zwar echte Sympathie und dankbare Verehrung ausspricht, daneben aber auch das elementare Interesse des Dichters an der Wiederkehr desjenigen, von dessen Gunst die nackte Existenz abhing, zum Ausdruck kommt. Es fehlt nicht an Hinweisen darauf, daß Sedulius seine Situation anders beurteilt, sein Verhältnis zu Hartgar mit anderen Augen gesehen hat als dieser. Man weiß, daß die Iren, wenn sie aufs Festland kamen, häufig Schwierigkeiten machten — und selber hatten. Soweit sie dem monastischen Stande angehörten, und das gilt wohl für die meisten, traten die Unterschiede in den monastischen Lebensgewohnheiten und verwandten Dingen hervor — wie erschwerend für beide Teile sie sich auswirken konnten, lehrt das Beispiel Columbans. Bei einem Weltgeistlichen, wie Sedulius einer war, mußten sich vor allem Unterschiede in der gesellschaftlichen Ordnung geltend machen. Sie spielen bei Sedulius Scottus unmittelbar in das dichterische Werk hinein.

Bei der Lektüre seiner Dichtungen fällt der Gegensatz auf zwischen jenen Stücken, die uns den Dichter als humorvoll witzigen, gewiß nicht leicht und oberflächlich gesonnenen, aber doch mehr den heiteren Seiten des Lebens zugeneigten Bohémien erscheinen lassen, und anderen, in denen Sedulius mit Entschiedenheit sein Dichtertum betont und ebendaraus mit überraschender Selbstsicherheit Ansprüche ableitet, die schlechterdings nicht mit einem besonders fortgeschrittenen Stadium der Entwicklung dessen, was man die schriftstellerische Persönlichkeit nennen mag, erklärt werden können.

Auf der einen Seite steht etwa das berühmte Selbstporträt des Dichters (II 74):

Entweder les' ich und schreib' oder forsche und lehre die Weisheit,
bete zum himmlischen Herrn tagsüber und auch bei Nacht;
esse und trinke mit Lust, in Versen ruf ich die Muse,
schlafe und schnarche dazu, bete, erwachend, zu Gott.
Sündig weiß sich mein Herz und beweint die Fehler des Lebens.
Christus, Maria! erbarmt euch des armseligen Manns.

Aut lego vel scribo, doceo scrutorve sophiam:
obsecro celsithronum nocte dieque meum.
Vescor, poto libens, rithmizans invoco Musas,
dormisco stertens, oro deum vigilans.
Conscia mens scelerum deflet peccamina vitae:
parcite vos misero, Christe, Maria, viro.

Es ist dies übrigens eines der nicht eben häufigen Beispiele dafür, wie ein antikes Gedicht von seiner mittelalterlichen Nachahmung übertroffen wird. Angeregt nämlich wurden diese Verse zweifellos von den pedantisch und philiströs anmutenden Distichen der Anthologie des Codex Salmasianus, mit denen ein Martialis genannter Poet seine Tätigkeiten auf dem Lande aufzählt[154]; schon beim ersten Überlesen wird klar, um wieviel näher Sedulius den berühmten Versen in Horazens sechstem Sermo[155] gekommen ist als der Martialis der Anthologie, dem die erwähnten Horazverse gewiß in den Ohren klangen.

Dies also als Probe der einen Seite. Auf der andern stehen, wie gesagt, Gedichte mit Äußerung eines überraschenden dichterischen Selbstbewußtseins.

Hartgar hatte Sedulius und dessen beiden Landsleuten, die mit ihm gekommen waren, ein leerstehendes Haus, das sich nicht eben in bestem Zustande befand, als Unterkunft zugewiesen; er mochte, von seinem Standpunkt aus gewiß mit Recht, der Meinung sein, daß landfremde Geistliche ohne jeden Rang, die von niemand eingeladen worden waren und keine Anstalten machten weiterzuziehen, wohl keinen Anlaß zu Forderungen hätten. Sedulius belehrte den Bischof eines Besseren. Er verglich in einem Gedicht an Hartgar (II 4)[156] das prächtige Haus des Bischofs mit seinem eigenen kümmerlichen Logis, das er als eine erbärmliche Hütte beschreibt, schmucklos und unfreundlich, die Mauern verrußt, mit schadhaftem Dach und am hellen Tage stockfinster. Das Folgende ist ein handfester Vorwurf gegen Hartgar:

Dies Haus eignet sich nicht, glaub' mir, für Weise,
die des strahlenden Lichts Gaben begehren.
Dies Haus eignet sich wohl für Nachteulen,
und der Maulwürfe Heer taugt es als Wohnung:

Non haec apta domus, crede, sophistis,
qui splendentis amant munera lucis —
sed haec apta domus nicticoraci
talparumque gregi mansio digna (II 4, 28—31).

---

[154] Da die Verse – Anthologia Latina 26 Riese – nicht jedem Leser leicht zugänglich sein dürften, setze ich sie hierher:

MARTIALIS.
Rure morans quid agam, respondeo pauca, rogatus.
Mane deos oro; famulos, post arva reviso
Partitusque meis iustos indico labores.
Deinde lego Phoebumque cio Musamque lacesso.
Hinc oleo corpus fingo mollique palaestra
Stringo libens, animo gaudens et fenore liber
Prandeo, poto, cano, ludo, lavo, ceno, quiesco.
Dum parvus lychnus modicum consumit olivi,
Haec dat nocturnis elucubrata Camenis.

[155] Hor. s. 1, 6, 122 sqq.

[156] 49 Verse, von Traube Poetae III 169 (nach Beda de arte metrica ed. Keil VII p. 255) als halbe Asklepiadeen mit Adoniern aufgefaßt; auch als katalektische Asklepiadeen zu deuten.

Der heilige Lantbert (der Patron von Lüttich) möge alle Blinden in dieser Hütte versammeln, damit man sie doch mit Recht ein Blindenhaus nennen könne usf. Auch wenn man die letzten Verse nicht so auffaßt, als sei der Segenswunsch des Dichters für den Bischof geradezu an die Vorbedingung geknüpft, daß dieser das Haus instandsetzen lasse, blieb die Forderung der Iren deutlich genug und setzte ein nicht gewöhnliches Maß an Verständnis auf seiten des Bischofs voraus.

Als Hartgar starb (855), dichtete ihm Sedulius die Totenklage (II 17; zwölf sapphische Strophen). Es gehörte zum festen Bestande solcher Totenklagen, daß verschiedene Gruppen oder Bereiche aufgerufen wurden, um den Verstorbenen zu klagen; man mag der anonymen Bobbieser Totenklage um Karl den Großen (A solis ortu usque ad occidua) oder Paulins von Aquileia Totenklage um den Markgrafen Erich von Friaul gedenken[157]; besonders zu dem letzteren Gedicht drängen sich Vergleiche auf. Und doch besteht ein feiner Unterschied in bezug auf das eben Gesagte: während nämlich Paulinus alle auffordert, mit ihm den Toten zu beklagen, stellt Sedulius, nachdem er in den fünf ersten Strophen Völker, Geschlechter, Stände, Altersstufen usf., Gestirne und Elemente zur Klage um den Toten aufgerufen und in der sechsten Strophe mit Hinweis auf die Vergänglichkeit alles Irdischen das Voraufgehende gleichsam zusammengefaßt hat, sich selbst als einziger all den Gruppen von Menschen und dem ganzen Universum in vollem Bewußtsein seines Dichtertums gegenüber, Strophe VII:

> Weh mir armen Dichter in meinem Leid:
> kaum vermag ich in tönende Worte zu kleiden den trauererregenden Schmerz, den das elende Herz in sich aufnahm.
> Weh, guter Christus!
>
> *Heu mihi flenti misero poetae:*
> *vix queo verbis resonare maestum*
> *corde conceptum misero dolorem.*
> *Heu bone Christe.*

Und eben diese Strophe, in der sich der Dichter wirkungsvoll all den zahllosen Klagenden allein gegenüberstellt, bildet den Angelpunkt des Gedichts, dessen zweite Hälfte (Strophe VII–XII) dem Gedanken der Verherrlichung des Verstorbenen im Jenseits gilt.

Eine solche Selbstsicherheit, ein solches Sichberufen auf das Dichteramt wie es in dem behandelten Gedicht an Hartgar und in der Totenklage offenbar wird, hat in der rein kontinentalen lateinischen Literatur keine Parallele; die Vermutung, es möchte sich um eine Erscheinung, die auf die Herkunft des Verfassers zurückzuführen ist, handeln, drängt sich auf. Trifft sie zu, dann ist die Deutung einfach: dann gebraucht nämlich Se-

[157] Siehe oben S. 311 und S. 254 f.

dulius Wörter wie poeta und sophus (mit sophicus) oder sophista nicht in dem Sinne, wie sie irgendein Zeitgenosse auf dem Kontinent gebraucht haben würde, sondern als lateinische Äquivalente altirischer Standes- und Berufsbezeichnungen. Anders ausgedrückt: Sedulius kennzeichnet sich selbst als fili, als einen jener gelehrten Hofdichter, die zwar nicht der altirischen Gelehrtenkaste der filid angehörten, aber doch wie diese auf Grund ihrer Ausbildung einen eigenen Stand bildeten und, in der gesellschaftlichen Rangordnung über den Barden stehend, sich hohen Ansehens erfreuten. Als fili konnte sich Sedulius mit Recht zurückgesetzt fühlen, wenn er sein schäbiges Logis mit dem prächtigen Hause des Bischofs verglich; hatten doch umgekehrt die Bischöfe in Irland bei weitem nicht die Position wie auf dem Kontinent. Andererseits spricht es für Hartgars Klugheit und Großzügigkeit, wenn er, mit der gesellschaftlichen Bedeutung des Standes der fili sicherlich nicht vertraut, Sedulius und seine Landsleute bei sich behielt, auch wenn die Forderungen, die sie zuweilen stellen mochten, ihn überraschen mußten.

Vorausgesetzt, die Annahme, daß Sedulius Scottus ein fili war, entspreche den tatsächlichen Verhältnissen, so wäre aller Wahrscheinlichkeit nach mit weiteren Eigentümlichkeiten der filid-Dichtung über die schon erwähnten Züge hinaus in den lateinischen Gedichten des Sedulius zu rechnen. Zu suchen wären sie vornehmlich in den Stücken, als deren Verfasser, dem Gegenstand nach zu urteilen, ein fili denkbar wäre. Auf einiges mag hingewiesen werden, ohne daß Vollständigkeit erstrebt oder abschließende Urteile aufgestellt werden sollten.

Es gibt im Corpus der Dichtungen des Sedulius, wie gesagt, eine Reihe von Preisliedern auf fürstliche Persönlichkeiten, Laien oder geistlichen Standes. Aus diesen Preisliedern heben sich mehrere Stücke heraus, in denen ein Sieg gefeiert wird (II 8. 39. 66; dazu 45). Diese Gedichte sind durchweg in sapphischen Strophen abgefaßt, woraus man folgern darf, daß sie für musikalischen Vortrag bestimmt waren und aller Wahrscheinlichkeit nach bei der Begrüßung der siegreich heimkehrenden Kämpfer gesungen wurden. Da sie wie alle zur Begrüßung von Personen verfaßten Dichtungen (susceptacula) nicht den Zweck haben, über ein historisches Ereignis zu berichten, vielmehr selbst gewissermaßen Bestandteile solcher Ereignisse gewesen sind, so enthalten sie keine Angaben über die den Miterlebenden bekannten und für sie selbstverständlichen Dinge, also vor allem keine historisch auswertbaren Angaben über das Ereignis, das es zu feiern galt. Im ersten der genannten Gedichte (II 8) wird Bischof Hartgar gerühmt, der mit seinen Kriegern einen Sieg über die Normannen erfochten hatte. Historisch relevant ist an diesem Gedicht lediglich das Zeugnis dafür daß Normanneneinfälle in der Lütticher Gegend bereits zu dieser Zeit statt-

fanden und daß Hartgar persönlich gegen die Eindringlinge zu Felde zog, was sonst wohl nirgends berichtet wird. Im Mittelpunkt steht der Gedanke an den bleibenden Ruhm, den sich Hartgar durch seinen Sieg erworben habe; daß es sich um einen Bischof handelt, ist völlig belanglos, der Gepriesene könnte, dem Wortlaut der Verse zufolge, ebensogut ein weltlicher Herrscher sein.

Markgraf Eberhard von Friaul ist der Held des zweiten Preisgedichts (II 39; neunzehn sapph. Strophen); die Feinde, die er bezwungen, werden Mauren, Sarazenen (v. 9. 19) und Ismaeliten (v. 22) genannt — man weiß nicht, auf welchen Sieg Eberhards das Lied Bezug nimmt[158]. Das dritte Preislied (II 66; acht sapph. Strophen) feiert Bischof Franco von Lüttich, Hartgars Nachfolger, der allem Anschein nach eine Normannenschar vertrieben hatte, ohne daß es zu ernstlicheren Kämpfen kam. Das vierte dieser Gedichte (II 45) fällt insofern etwas aus dem Rahmen, als es zwar einen Sieg über die Normannen besingt (*De strage Normannorum* lautet die Überschrift), aber keinen mit Namen genannten Sieger preist.

Alle diese Gedichte haben eine Reihe zum Teil mehrfach wiederkehrender Formeln gemein; besonders auffällig ist die wiederholte Verwendung von *niveus* als Epitheton der eigenen Krieger oder ihrer Waffen. Gern wird betont, daß viele Feinde getötet wurden. Auch der Aufbau der Gedichte ist (mit Ausnahme des vierten, II 45, bei dem kein Sieger genannt ist) im wesentlichen gleichartig: Preis des heimkehrenden Siegers als Friedensbringers — Schilderung des Kampfes und Sieges — noch einmal Preis des Siegers; Dank für göttliche Hilfe oder Doxologie.

Das mag fili-Dichtung sein. Sie wäre zu vermehren durch alle die übrigen Preislieder, in denen Sedulius einen Gönner besungen, einen geistlichen oder weltlichen Herrn in Versen begrüßt hat; hierher gehören wahrscheinlich auch die bereits genannten Beschreibungen von Gebäuden, ferner die Gedichte auf familiäre Angelegenheiten eines Fürsten, hier für Eberhard von Friaul ein als Epitaphium bezeichnetes, in Wahrheit aber als Planctus gemeintes Gedicht auf den frühen Tod von Eberhards Erstgeborenem (II 37), in dem gleich auf die zu erwartende Geburt eines zweiten Kindes tröstend hingewiesen wird (II 37, 19 f.), die der Dichter dann in einem zweiten Gedicht gefeiert hat (II 38).

Ob man von den drei Gedichten *Contra mendosos* (II 55), *Oratio contra falsidicos testes* (II 56) und *Item de ipso falsidico teste* (II 57), die offensichtlich den gleichen Anlaß haben, wenigstens das erste und dritte mit den bei den irischen Poeten so beliebten und von ihren Opfern gefürchteten Schmäh- und Rügeliedern zu verbinden hat? Hier geht es offenbar — volle Klarheit läßt sich kaum gewinnen — um einen (oder mehr als einen) Intriganten, der Sedulius und seinen Landsleuten bei Hartgar zu schaden gesucht hatte. Bemerkenswert ist der wiederholte symbolische Gebrauch der schwarzen Farbe zur Bezeichnung des Feindlichen, Bösen, und die Verwendung der weißen zur Kennzeichnung der eigenen Partei in den oben behandelten Sieges- und Preisliedern.

[158] Strophe 18 lehrt, daß das Lied von Sedulius vorgetragen und ein von ihm eigenhändig geschriebenes Exemplar dem Markgrafen Eberhard überreicht wurde. Str. 19 scheint eine gelehrte Entschuldigung für den „Honorar" fordernden Sedulius sein zu sollen.

Die äußere Lage des Sedulius und seiner Gefährten, sein völliges Angewiesensein auf das Wohlwollen des jeweiligen Gönners illustrieren einige Gedichte, die nach Inhalt und Situation an jene Verse erinnern, mit denen in der Zeit der Blüte der weltlichen lateinischen Dichtung, im zwölften Jahrhundert und danach Schriftsteller und Dichter ihr Honorar zu fordern pflegen: einen Mantel, einen Pelz, Wein und dergleichen. So klagt Sedulius einmal in einem Gedicht an Hartgar (II 9), er und seine beiden Gefährten würden von der „doppelköpfigen Bestie" Hunger und Durst gepeinigt; bettelarm, wie sie seien, hätten sie keinen Tropfen Wein im Hause, keinen Met, kein Bier, und könnten den Durst nur mit *tenucla* (Molke) stillen, die sie noch vollends zugrunde richten werde. In komisch wirkender Antiklimax ruft er Christus den Herrn um Hilfe an, nach einer Weile die alten Heidengötter (auf daß sie 'tenucla' in den Styx verdammten), und schließlich den Bischof Hartgar. „Als aber", so endet das Gedicht, „der fromme Bischof die Verse gelesen hatte, lachte er und gab seinen Gelehrten alles, was ihr Herz begehrte":

Ast his versicolis risit pius ille relectis
ac sophicis votis prospera cuncta dedit. —

Denn sophi oder auch sophistae, Gelehrte, sind sie, und das ist eben ihre Legitimation, die sie hier und an andern Stellen mit gutem Recht in Anspruch nehmen.

Ein andermal (II 10; 12 Distichen) erscheint Hartgar in bukolischem Milieu als Hirte Daphnis, und Sedulius erbittet drei Hämmel von ihm für sich und die Gefährten. In Gedanken macht er schon dem seinigen klar, daß er sein elendes Hammelleben wegwerfen solle; denn so könne er mit seinem Fell den frierenden Dichter wärmen, ihm mit seiner Haut zu Pergament verhelfen und dadurch ewigen Ruhm erlangen, ja am Ende werde er gar als Sternbild an den Himmel versetzt. — Das Gedicht wirkt frisch und lebendig, reizvoll auch das wiederholte Wortspiel mit multo (> frz. mouton) und multus (der Dichter denkt an das viele Fleisch, das ihm der ersehnte Hammel bescheren wird). Charakteristisch für Sedulius ist der — nach einem Segenswunsch für Hartgar — abschließende Satz, er müsse nun den Hammel wirklich haben; ohne ihn sei er so traurig, daß er nicht mehr dichten könne:

Scribere non valeo nec multas ferre Camenas:
Te sine, multo, fleo, scribere non valeo.

Das Auffälligste an dem Gedicht ist, weil unmittelalterlich, der Gedanke an den Ruhm, der dem Hammel zuteil werde, wenn er seine Haut als Pergament zur Verfügung stelle; möglicherweise ist auch hier die nationalirische Dichtung Pate gestanden.

Für letzteres scheint zu sprechen, daß mehr als eine Wendung aus diesem scheinbar so originellen Gedicht in einem anderen „Hammelgedicht" (II 36) wiederkehrt (darunter auch das Wortspiel multo-multus), das Sedulius an einen gewissen Rotbertus richtet, dessen Name mit der Tmesis

„Rot- du Guter, Trost werd' uns durch dich zuteil -bert"

eingeführt wird:

Rot- bone, sint nobis per te solacia -berte.

Die mehr oder minder komische Wirkung, die in all diesen Gedichten wenigstens beiläufig angeregt wird, wird hier (unter anderem) dadurch erreicht, daß der Dichter auf die hochtrabenden Eingangsworte „O du erhabene Zierde, du goldne Hoffnung unserer Muse, du strahlende Leuchte, du Ruhm unseres glorreichen Zeitalters"

O decus eximium, nostrae spes aurea Musae,
Florida pomposi lampas et gloria saecli

die banale Bitte „Schenk' mir einen Hammel!" folgen läßt. Das Tier soll im Hause der Iren sich tummeln und mit seinen krummen Hörnern die grausige Bestie — den Hunger, wie oben (II 9, 1) — verjagen. Nun, besagter Rotbertus verstand: er schickte den Iren nicht nur den ersehnten wohlgemästeten Hammel, sondern darüber hinaus noch eine ansehnliche Gabe Weins:

Plus dedit ille pius, nam roscida munera Bacchi
Ter centum fialas donaverat ipse poetae.

Übrigens ist der hier angesprochene Rotbertus aller Wahrscheinlichkeit nach derselbe in der Gegend von Mosel, Maas und Rhein begüterte Herr, den Sedulius in einem anderen Gedicht (II 58), einem der wenigen Rhythmen der Sammlung, rühmt, indem er zunächst einmal den Namen des Gefeierten durch alle Casus dekliniert (eine Spielerei, die sonst erst im zwölften Jahrhundert häufiger vorkommt[159]):

Bonus vir est Robertus,
Laudes gliscunt Roberti.
Christe, fave Roberto,
Longaevum fac Robertum.

Amen, salve, Roberte!
Christus sit cum Roberto —

[159] Vgl. Paul Lehmann, Die Parodie im Mittelalter. 2Stuttgart 1963, S. 49 ff.

Sex casibus percurrit
Vestrum praeclarum nomen. —

Mit den „Hammelgedichten" hängt die reizvollste und mit Recht bekannteste unter den Dichtungen des Sedulius zusammen: *De quodam verbece a cane discerpto*, „Vom Hammel, den ein Hund gerissen" (II 41; 70 Distichen). Die Grundlage bildet wohl ein wirkliches Ereignis: ein von Hartgar dem Dichter geschenkter Hammel wurde gestohlen und statt des flüchtigen Diebes von den verfolgenden Hunden gerissen. Sedulius gestaltete den einfachen Vorgang zu einem Epyllion, das in der lateinischen Tierdichtung des frühen Mittelalters nicht seinesgleichen hat. Held der Gedichts ist der Hammel Tityrus (so benannt nach dem Hirten in Vergils erster Ecloge und der Deutung seines Namens bei den Grammatikern[160]), den Inhalt bildet die – wie man sagen könnte und gesagt hat — Lebens- und Leidensgeschichte des Hammels, die *Vita et passio multonis.* Der eigentümliche Reiz der Dichtung wird dadurch erreicht, daß Sedulius — dem man wohl glauben darf, daß ihn das grausame Geschick des armen Tieres wirklich bewegte, nicht nur um des erhofften Fleisches willen — seinen prächtigen Hammel heroisiert, ihn zum heiligmäßigen Asketen und tapferen Kämpfer in einem stempelt und seinen Tod als Opfer deutet. Indem Sedulius im einzelnen ausmalt, wie der edle Hammel Tityrus, schöner und fetter und stärker als alle anderen, der Liebling des Widders am Himmel, der mächtigen Lichtgöttin Lucina und der Luna, in Einfalt, ohne Falsch und Trug auf Erden wandelte, der Trunkenheit sich enthaltend und mit dem klaren Wasser der Maas sich begnügend, nicht stolz zu Roß einherreitend, sondern in Demut zu Fuße gehend, wie sich's ziemte, und überflüssige Rede vermied, da er nur die *mystica verba* bah und bäh zu sprechen pflegte; wie dieser prächtige Hammel in heldenmütigem Kampf gegen die kläffende Meute zunächst obsiegt und den darob verdutzten Hunden eine flammende Rede hält, eh er die für ihn verhängnisvolle Flucht ergreift: indem Sedulius dies und noch weitere Züge im einzelnen ausmalt, gleitet die Heroisierung ins Scherzhafte, ja zuweilen fast Komische hinüber. Genau besehen freilich dient dieser Effekt — ebenso wie die gelegentlichen Anspielungen darauf, daß der Dichter den Hammel zu gern verspeist hätte — doch mehr der Auflockerung und dem Überspielen eines menschlichen Mitgefühls mit dem armen Tier. Denn eben darin tut sich das feine Empfinden, der sichere Takt des Dichters kund, daß aus dem liebenswürdigen Scherz kein grobes Lachen wird. Und selbst am Ende, da zum Abschluß des Epyllions der edelste der Hämmel

[160] Vgl. Scholia Bernensia in Vergili Bucolica 1, 1 (ed. Hagen p. 79): Tityrus Siculorum lingua hircus dicitur, uel Tityrus lingua Laconica uillosus aries appellatur; weitere Nachweise bei R. Düchting, Vom Hammel ... S. 280 Anm. 15.

einen poetischen Nachruf, ein scherzhaftes Epitaphium erhält, in dem der Dichter Abschied nimmt von dem geliebten Tityrus, dem er ein heißes Bad bereiten wollte (im Kochtopf) und dessen Witwe, Mutter und Brüder er allezeit zu lieben verspricht, bleiben Takt und Maß gewahrt: über den Bericht eines schmerzlichen Ereignisses hat sich der goldene Glanz gelassener Heiterkeit gesenkt.

Noch manches ließe sich sagen vom Dichten Sedulius' des Iren: von seinen Briefgedichten an Freunde, seinen Versen auf kirchliche Feste, seinem Streitgedicht, in dem sich Rose und Lilie den Rang streitig machen, bis der im Gras verborgene Frühling hervortretend den „Schwestern" Schweigen gebietet und jeder der Blumen ihre Stelle auf Grund ihres Symbolwertes zuweist.

Doch damit mag es sein Bewenden haben. Es bleibt die Frage nach der literarhistorischen Bedeutung der Dichtungen des Sedulius. Sie ist, gemessen am Stande der Entwicklung, den die schriftstellerische Persönlichkeit in dem gelehrten Iren erreicht hat — gleichgültig, ob man diese mehr dem hier angenommenen Stande des fili zuschreibt oder vielleicht auch als persönliche Leistung ansieht — außerordentlich gering. Die Mehrzahl der Gedichte ist nur in einer einzigen Handschrift, die noch dazu in den näheren Kreis des Dichters gehört, erhalten geblieben; von irgendwelchen Nachwirkungen ist bisher nichts festgestellt worden. Einzig das Epyllion über den Hammel, den die Hunde zerrissen, ist unabhängig von den andern noch ein zweitesmal aufgetaucht, aber auch hier sind Wirkungen, die auf andere ausgegangen wären, nirgends bemerkt worden. Noch war die Zeit nicht reif. —

Keiner von den späteren karolingischen Herrschern ist in so hohem Maße ein Freund und Förderer der Kunst und der Wissenschaft gewesen wie Karl der Kahle. Wie gering auch seine Erfolge auf politischem und militärischem Felde gewesen sein mögen, auf dem Gebiete des geistigen Lebens zeigten sich die Früchte der Erziehung unter einer gebildeten Mutter und durch einen Lehrer, der selbst einer der Großen im Reiche des Geistes, der Wissenschaft und der Dichtung war. Für die Kunst sind die Jahre Karls des Kahlen eine Zeit der Blüte gewesen, die in prachtvollen Denkmälern zumal der Buchmalerei ihren Glanz noch heute augenfällig erweist. Es ist nicht nur Schmeichelei, wenn ein Zeitgenosse den König rühmt: „Zahlreich sind die Denkmale Eurer Milde, zahlreich die Zeichen Eurer Frömmigkeit. Dies aber erwirbt Euch vor anderm ewiges Gedächtnis, daß Ihr den Eifer Eures hochberühmten Ahns für die unsterblichen Wissenschaften nicht nur in gleichem Maße wiederholt, sondern in einem Streben ohnegleichen noch übertrefft. Denn er hat die unter der Asche beinah erstickten zum Leben erweckt, Ihr gebt der Flamme vielfältige

Nahrung durch Eure Unterstützung und durch Eure herrscherliche Majestät"[161].

Wohl noch vor der Jahrhundertmitte, vielleicht ungefähr zu der Zeit, da sich Sedulius und seine Landsleute im mittleren Reich Lothars niederließen, kam auf den Kontinent und an den Hof Karls des Kahlen ein Ire, der den Ruf des größten irischen Gelehrten im frühen Mittelalter erlangen sollte: Johannes Scottus oder, wie er sich gelegentlich nannte, Johannes Eriugena[162]. Über sein früheres Leben ist nichts bekannt. Möglicherweise ist er Laie gewesen; jedenfalls hat er keine der höheren Weihen empfangen. Am Hofe Karls, dem er offenbar auch persönlich nahekam, scheint er unter anderem als Lehrer tätig gewesen zu sein; als seine Schüler werden Wicbald, nachmals Bischof von Auxerre, und Helias, nachmals Bischof von Angoulême, genannt. Über die Dauer seines Verbleibens am Hofe, das sich bis gegen 870 erstreckt haben dürfte, fehlen zuverlässige Angaben: kometenhaft, wie er aufgetreten war, entschwindet Johannes Scottus unseren Blicken. Es ist eine Legende oder beruht auf einer Verwechslung des Berichterstatters selbst, wenn im zwölften Jahrhundert der vortreffliche englische Geschichtschreiber Wilhelm von Malmesbury († 1142) berichtet, Johannes Scottus sei durch ein munifizentes Angebot König Aelfreds des Großen (871–899) zur Übersiedlung nach England veranlaßt worden, habe im Kloster zu Malmesbury gelebt und gelehrt und sei schließlich von seinen eigenen Schülern mit den Schreibgriffeln ermordet worden[163].

Es fehlte nicht viel, und es wäre neben der Kenntnis über den größten Teil des Lebensweges auch das Wichtigste von seinem gelehrt-literarischen Schaffen verlorengegangen. Anders nämlich als sein Landsmann Sedulius ist Johannes Scottus ganz und gar Gelehrter gewesen und höchst eigenwilliger Denker zugleich, ein philosophischer Geist, der durch die Selbständigkeit und Kühnheit seines Denkens die Zeitgenossen erschreckte;

[161] *Multa sunt vestrae monumenta clementiae, multa simbola pietatis: illud vel maxime vobis aeternam parat memoriam, quod famosissimi avi vestri Karoli studium erga inmortales disciplinas non modo ex aequo repraesentatis, verum etiam incomparabili fervore transcenditis, dum quod ille sopitis eduxit cineribus, vos fomento multiplici tum beneficiorum tum auctoritatis usquequaque provehitis, immo ad sidera perurgetis.* Heiric, Vita sancti Germani. Praefatio (MGH Poetae III 429).

[162] Eriugena (wie Graiugena, Troiugena) = der Ire; kommt anscheinend nur in Verbindung mit der Übersetzung des Ps.-Dionysius Aropagita vor; hiezu Traube, O Roma nobilis S. 360 f.

[163] Wilhelm von Malmesbury (12. Jahrh.), Gesta regum Anglorum II 12 (p. 131 Stubbs). Über die mutmaßliche Verwechslung mit einem Sachsen namens Johannes, der von König Alfred dem Großen an den Hof geholt und dann zum Abte von Athelney erhoben worden war, als welcher er nachts in der Kirche von Räubern überfallen und halb totgeschlagen wurde, siehe Traube Poetae III 251 f. und H. W. Stevenson, Asser's Life of king Alfred. ²Oxford 1959 p. CIV und CXII n. 2.

die aktuellste seiner Schriften fiel bald nach ihrem Bekanntwerden, sein Hauptwerk aber anderthalb Jahrhunderte nach dem Tod des Autors der Verurteilung anheim.

Einen wichtigen Teil seines gelehrt-schriftstellerischen Schaffens bilden Kommentare zu Schulautoren. Wir haben aus der Feder des Johannes *Annotationes in Marcianum*, den ersten großen Kommentar zu Martianus Capella aus dem Mittelalter. Wer die Schwierigkeit dieses Autors kennt, wird die gelehrte Leistung, welche in diesen inhaltsreichen, im übrigen formlosen, ganz nach Art antiker Scholien gebotenen Erklärungen steckt, zu würdigen wissen. Man hat gerade damals begonnen, das System der artes liberales auch in der Praxis des Unterrichtes auszubauen; es ist schwer vorstellbar, wie man ohne solche Kommentare wie den des Johannes Scottus einen derart intrikaten Text wie Martianus Capella für die Pflege der artes hätte verwerten können.

In gleicher Weise hat Johannes Scottus den Prudentius kommentiert; seine scholienartigen Erklärungen sind anonym als *Glossemata de Prudentio* überliefert und konnten erst in neuester Zeit ihrem Verfasser zugewiesen werden.

Dagegen hat sich die seit Anfang dieses Jahrhunderts herrschende Ansicht, Johannes habe die sog. Opuscula sacra des Boethius und die Consolatio philosophiae kommentiert, an den für ihn in Anspruch genommenen Werken nicht halten lassen; auch eine Auslegung des berühmten carmen III 9, die ihm zugeschrieben wurde, gehört ihm nach neuesten Untersuchungen nicht; die Zeugnisse, die dafür sprechen könnten, daß Johannes überhaupt einen Boethius-Kommentar verfaßt habe, der also vielleicht nur verschollen wäre, sind schwach[164].

Mit Bibelexegese hat sich Johannes, soviel wir sehen, nur ausnahmsweise beschäftigt. Wir haben von ihm einen Kommentar ausgewählter Partien des Johannesevangeliums; die Auswahl ist bezeichnend (Prolog; Nicodemus; Brotvermehrung).

Johannes Scottus gehörte zu den sehr wenigen Gelehrten im Abendlande, die über eine gute Kenntnis des Griechischen verfügten. Im Zusammenhang mit seinen Griechisch-Studien ist sein Auszug aus dem nur fragmentarisch erhaltenen Buch des Macrobius über Unterschiede und Verwandtschaft des griechischen und lateinischen Verbums zu sehen: *de differentiis et societatibus graeci latinique verbi*. Die Schrift scheint von jeher nur in zugerichteter Form, d. h. für den praktischen Gebrauch sei es einfach gekürzt oder gekürzt und mit Zusätzen der Bearbeiter versehen

[164] Vgl. P. Courcelle, La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire. Paris 1967, S. 248–254 (gegen E. K. Rand und E. T. Silk, s. Bibliogr. Anhang.

verbreitet gewesen zu sein; den Auszügen des Johannes wird die Erhaltung eines beträchtlichen Teiles des Werkes verdankt.

Man schrieb das Jahr 851. Johannes Scottus lebte bereits seit etlichen Jahren am Hof Karls des Kahlen, als ihn die Bischöfe Hinkmar von Reims und Pardulus von Laon ersuchten, die von Gottschalk dem Sachsen aufgestellte Lehre einer doppelten Prädestination zu widerlegen. Das war gewiß ein Zeichen des hohen Ansehens, das der gelehrte Ire in Kreisen des fränkischen Episkopats genoß; aber wohl niemand hatte mit der geistigen Selbständigkeit und Eigenwilligkeit des – wie man aus dem Ton aller Schriften schließen darf – bescheiden auftretenden Mannes gerechnet. Als nun Johannes mit dem Werk *de divina praedestinatione*, einer Abhandlung von neunzehn umfangreichen Kapiteln nebst Vorrede (d. h. dem üblichen Widmungsbrief) und Epilog, seinen Auftrag erfüllte, entsprach er den auf ihn gesetzten Erwartungen zwar insofern, als er die Anschauungen Gottschalks als dem Glauben wie der Vernunft widersprechend entschieden zurückwies, gab jedoch selber Anlaß zu Kritik. Zu den angreifbaren Auffassungen gehört etwa die, daß göttliches Vorauswissen (praescientia) und Vorbestimmung (praedestinatio) identisch seien (cap. 15); daß die Natur nicht die Natur bestrafe; daß die Natur, weil sie von Gott komme, nicht sündig werden, folglich auch nicht gestraft werden könne (16); daß in der Sünde des ersten Menschen nicht die gesamte Schöpfung sündig geworden sei, weil die Natur, wenn sie sündig geworden wäre, als Ganzes hätte zugrundegehen müssen, da sie eine Einheit sei (18, 5), und anderes mehr. Bemerkenswert vor allem aber ist die Methode, die Johannes anwandte: er setzte an die erste Stelle den Vernunftbeweis und die logische Argumentation, suchte dann nach Belegen in der Heiligen Schrift und bei den Kirchenvätern. Dargestellt ist das Ganze in einer nicht eben gewandten, durchaus von der Sache bestimmten und daher oft schwierigen, aber korrekten Sprache; Zitate und Reminiszenzen beschränken sich so gut wie völlig auf die Partien, die ausdrücklich den Quellennachweisungen gewidmet sind.

Ein Wunder ist es nicht, daß die Abhandlung Kritik heraufbeschwor, sobald sie über den engsten Kreis hinaus bekannt wurde. Von der Attacke, die Florus im Namen der Lyoner Kirche gegen Johannes den Iren ritt, war bereits die Rede. Den wohl schärfsten Angriff führte der Bischof Prudentius von Troyes, ein Spanier, der eigentlich Galindo hieß und mit Johannes, den er, wie man anzunehmen pflegt, am Hofe kennengelernt hatte, bis dahin in bestem Verhältnis gestanden war. In seinem Buch de praedestinatione contra Johannem, das schon äußerlich den Umfang der Abhandlung des Johannes um das dreieinhalbfache übertrifft, bekämpft er mit scharfer Klinge seinen ehemaligen Freund, dessen Schrift er abschnittweise unter Anführung der ihm anfechtbar erscheinenden Stellen

zu zerpflücken sich bemüht. Besonderen Anstoß erregte bei ihm wie bei Florus die eindeutige Vorrangstellung der rationalen Argumente gegenüber dem Autoritätsbeweis. Schließlich wurde das Werk und die Lehre des Johannes auch auf den Synoden von Valence 855 und Langres 859 verurteilt.

Es hat indessen nicht den Anschein, als hätten die Angriffe der Gegner und die kirchlichen Verurteilungen auf Johannes einen sehr tiefen Eindruck gemacht; seine Grundhaltung jedenfalls hat er, wie die späteren Werke beweisen, nicht geändert. Inzwischen aber wandte er sich einer anderen Aufgabe zu: der Übersetzung der Schriften des *Pseudo-Dionysios Areopagites.*

Schon Hilduin von Saint-Denis hatte zwischen 831 und 835 eine Übersetzung unternommen, und 835 hatte ihn Ludwig der Fromme mit einer Lebensbeschreibung des heiligen Dionysius beauftragt, wobei Hilduin den Paulusschüler vom Areopag, den Märtyrer Dionysius von Paris und den Verfasser der theologischen Traktate zu einer Person vermengte, gemäß einer bereits gängigen, aber wohl damals noch nirgends schriftlich fixierten Meinung. Etwa 858 beauftragte Karl der Kahle den Iren Johannes, eine neue Übertragung der Schriften des vielgerühmten Kirchenvaters anzufertigen, der mit den Anfängen des Christentums wie mit dem fränkischen Reich so eng verbunden schien.

Die Übersetzung des Johannes ist trotz mancher Mängel eine bewundernswerte Leistung auch dann, wenn wir an der Annahme, daß der Ire die Hilfe eines Griechen oder eines der griechischen Sprache kundigen Orientalen in Anspruch nahm, kaum vorbeikommen. Wie dem auch sei, feststeht, daß es die im späten neunten Jahrhundert von dem päpstlichen Bibliothekar Anastasius revidierte Übersetzung des Johannes Scottus war, von der die breite Kenntnis des Pseudo-Dionysius und dessen Einfluß auf die westliche Christenheit ausgehen sollte.

Der Übersetzung der Areopagitica ließ Johannes dann Kommentare zur *Hierarchia caelestis, Hierarchia ecclesiastica* und zur *Mystica theologia* folgen; am ausführlichsten ist der zur Hierarchia caelestis, die folgenden sind immer kürzer geworden.

Ferner machte Johannes die *Ambigua in Gregorium Nazianzenum* (die ἄπορα εἰς Γρηγόριον) des Maximus Confessor (Maximos Homologetes, † 662), von denen er in irgendeiner französischen Bibliothek eine griechische Handschrift gefunden haben muß[165], durch Übersetzung der lateinischen Welt zugänglich. Bei diesen Ambigua des großen byzantinischen Theologen Maximos, der zu seiner Zeit der entschiedenste Gegner des Monophysitismus und Monotheletismus war, handelt es sich um umfängliche, zum Teil mehrere Seiten einnehmende Erklärungen zu einigen wenigen ausgewählten Stellen aus Reden des Gregor von Nazianz († 389 oder 390). Von den Reden dieses Kirchenvaters waren durch die Übersetzung des Rufinus von Aquileia († 410) neun der lateinischen Welt zugänglich gemacht worden und mindestens seit dem neunten Jahrhundert ziemlich weit verbreitet; aber die ausgewählten Stellen der Ambigua gehören zu keiner von diesen. Es ging also dem Übersetzer nicht um die Auslegung bestimmter Sätze bei Gregor von Nazianz, sondern um die Äußerungen des Maximos Homologetes zu speziellen moralisch-asketischen Fragen.

[165] Er lernte ihn erst kennen, als die Übersetzung der Areopagitica bereits abgeschlossen war, wie aus dem Brief an Karl den Kahlen hervorgeht (MGH Epist. VI, 162,6); vgl. Traube MGH Poetae III 526 n. 2.

Mit der Übertragung der Areopagitica und der Ambigua des Maximos war Johannes Scottus der Gedankenwelt der griechischen Kirchenväter nähergetreten. Durch diese und verwandte Studien vorbereitet, begann er sein Hauptwerk, die fünf Bücher *Periphyseon* oder, wie eine anscheinend spätere Bezeichnung lautet, *De divisione naturae.* Ein imponierendes Werk und für die Zeit etwas völlig Neues, die größte philosophische Leistung der lateinischen Welt seit der Väterzeit und vor Anselm von Canterbury im elften Jahrhundert. Zwei originale Handschriften, eine in Reims, die andere in Bamberg, zeigen die Spuren mehrfacher Überarbeitung in Änderungen und Zusätzen von der Hand des Autors.

Es ist zu vermuten, daß sich die Abfassung dieses schon dem Umfang nach größten und gewichtigsten Werkes des Johannes über Jahre hinzog. Gewidmet hat er es seinem Freunde Wulfad, offenbar ehe dieser Erzbischof von Bourges wurde, was im Jahre 865 geschah[166]. Daß er die Form des Zwiegesprächs zwischen Lehrer (hier Nutritor genannt) und Schüler (Alumnus, ebenso unüblich) wählte, war, seitdem Alkuin den antiken Dialog wiederbelebt hatte, nichts Neues, nichts Ungewöhnliches mehr. Durchaus ungewöhnlich aber war die Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hatte: er versuchte nichts Geringeres, als die Gesamtheit der Dinge: die wahrnehmbaren, die vorstellbaren und die das menschliche Fassungsvermögen übersteigenden in ein logisches System zu bringen. Diese alles umfassende Gesamtheit nannte er „Natur“, physis, natura.

Die Darlegungen beruhen auf dem Glauben an die hierarchische Ordnung des Universums, einem Gedanken, der wohl von Pseudo-Dionysius herzuleiten ist. Johannes stellt zwei Einteilungen nebeneinander. Die eine

[166] Ende des 5. Buches (Migne PL 122, 1022 A) steht: *hoc opus primo omnium Deo ... subinde dilectissimo tibi, frater in Christo Wulfade ... offero examinandum.* Das klingt nicht so, als sei Wulfad bereits Bischof gewesen. – Der übliche Widmungsbrief fehlt.

gliedert das Universum oder die „Natur" erstens in eine species, die schafft und nicht geschaffen wird: quae creat et non creatur; zweitens eine species, die geschaffen wird und schafft: quae creatur et creat; drittens eine species, die geschaffen wird und nicht schafft: quae creatur et non creat; viertens eine species, die weder schafft noch geschaffen wird: quae nec creat nec creatur. Von diesen vier species bezieht sich, wie wenig später erklärt wird, die erste auf Gott als den Ursprung und die erste Ursache aller Dinge; die zweite auf die Erstursachen oder Ideen, welche die Ursachen aller geschaffenen Dinge sind; die dritte betrifft diejenigen Wesen, welche nach den Ideen und durch diese geschaffen sind; die vierte wiederum bezieht sich auf die göttliche Natur als das Ende und Ziel aller Dinge, als die Einheit, in welche alle Wesen zurückkehren werden. Die zweite und dritte species stehen, ebenso wie die erste und vierte, in engerer Beziehung.

Neben diesem Vierer-Schema steht eine andere ‚divisio', die von einer Einteilung in Seiendes und Nichtseiendes ausgeht, aus welcher sich wiederum fünf ‚modi' des Seins und Nichtseins ergeben; darauf ist hier nicht näher einzugehen.

Der Aufbau des Werkes erfolgt nach dem erstgenannten Vierer-Schema. Buch I handelt nach einleitender Erörterung der Gliederung von Gott als der ersten Ursache alles Geschaffenen; Buch II handelt über die Ideen, Buch III und IV von den auf Grund der Ideen geschaffenen Dingen, Buch IV—V von der Rückkehr der geschaffenen Dinge zur Einheit und von ihrem letzten Ziele. Die Grundgedanken sind also „platonisch", anders ausgedrückt: Johannes Scottus zeigt sich in seinem Denken und in der Verfahrensweise weithin an Pseudo-Dionysius orientiert.

Unrichtig wäre es, wie das oft geschehen ist, Johannes Scottus als Pantheisten zu bezeichnen; die Gleichsetzung Gottes mit dem Universum, des Schöpfers mit den Geschöpfen hat er entschieden abgelehnt[167]. Was Anstoß erregte bei den Zeitgenossen und manchen Späteren, war die Bestimmtheit und Entschiedenheit, mit der Johannes vom eigenen Denken nicht gegen, sondern neben dem Glauben an die Autorität der Offenbarung Gebrauch machte. Für ihn stand es fest, und er hat dies mit aller

[167] Vgl. etwa die Rekapitulation des Nutritor am Anfang des 4. Buches, worin er Gott als Ursprung aller Dinge bezeichnet (Migne PL 122, 741 C): *Prima nostrae physiologiae intentio praecipuaque materia erat, quod υπεϱουδιοτης, hoc est superessentialis natura sit causa creatrix existentium et non existentium omnium, a nullo creata, unum principium, una origo, unus et universalis universorum fons, a nullo manans, dum ab eo manant omnia* etc.; lib. II 1 (523 D): *non* (enim) *Deus genus est creaturae nec creatura species Dei, sicut creatura non est genus Dei neque Deus species creaturae* und III 10 (650 D): *Si sic est, quis non confestim erumpat in hanc vocem et proclamet: Deus itaque omnia est, et omnia Deus! Quod monstrosum aestimabitur ...*

Deutlichkeit am Ende des Werkes ausgesprochen, daß jedwedes menschliche Streben nach Wahrheit unvollkommen und notwendig mit Irrtümern behaftet sei, so wie auch der Gerechte nur insoweit gerecht genannt werden könne, als er sich bemühe, gerecht zu sein; und es stand für ihn ebenso fest, daß die in ehrlichem Streben gewonnene und daher einen Teil der Wahrheit verbunden mit Irrtümern enthaltende Erkenntnis von Gott dereinst von Unwahrheit und Irrtum befreit und gereinigt in s e i n e Wahrheit hineingenommen werde. So gibt es für ihn keinen Konflikt zwischen geoffenbarter Glaubenswahrheit und philosophischem Bemühen um Erkenntnis, weil eines wie das andere zu der letzten, göttlichen Wahrheit führen, weil alle menschliche Gebundenheit und Unvollkommenheit dereinst in die göttliche Freiheit und Vollkommenheit einmünden werde.

Entsprechend den Gepflogenheiten seiner Zeit hat sich Johannes auch dichterisch betätigt. Was an Gedichten auf uns gekommen ist (etwa dreißig Stücke, das umfangreichste 101 Verse), kann durchweg der gelehrten Gelegenheitspoesie zugerechnet werden; nicht wenige davon sind an Karl den Kahlen gerichtet. Perlen der Poesie wird man unter diesen Zeugnissen der Verskunst des gelehrten Iren von vornherein nicht suchen. Manche geben sich ausdrücklich als Auftragsdichtungen: so etwa ein Preislied auf Karl, in welchem auf antike Dichtung hingewiesen und ihr die Aufgabe des christlichen Poeten gegenübergestellt, der Herrscher gerühmt, aber auch Ludwig der Deutsche aufgerufen wird, Frieden zu halten (II 1)[168]. Einige Gedichte auf das Osterfest und über das durch dieses Fest vergegenwärtigte heilsgeschichtliche Ereignis (II 3. 6. 7), ebenfalls an Karl, legen den Schluß nahe, Johannes möchte solche Stücke alljährlich zu Ostern und allenfalls zu anderen kirchlichen Festen dem Herrscher vorgetragen haben; trifft dies zu, so hätte Johannes Scottus neben anderem auch die Funktion eines Hofdichters ausgeübt. Für diese Folgerung scheinen des weiteren die gelegentlich beigegebenen persönlich gehaltenen Schlußverse (z. B. II 2 und II 6) zu sprechen, von welchen aus — ähnlich wie bei Sedulius — Licht auf die Situation des Dichters zur Zeit der Abfassung fällt, und wo man dann etwa lesen kann: „Genug, genug der Verse — der König hat dazu die rechte Stimmung nicht; er hat schon unlängst mir für Verse, die ich ihm gewidmet, kein Geschenk gegeben" (II 6). Äußerungen wie diese, in denen ganz eindeutig das moralische oder mindestens das Gewohnheitsrecht des Dichters auf Honorar vorausgesetzt wird, finden

[168] Wenn die oben angenommene Beziehung auf den Konflikt Karls des Kahlen mit Ludwig dem Deutschen zutrifft, wäre das Gedicht etwa zwischen die durch den Rückzug Karls verhinderte Schlacht bei Brienne 858 und die Beilegung des Konflikts auf der Versammlung der Großen beider Reiche im Juni 860 zu Koblenz zu datieren.

sich in der lateinischen Literatur vor dem zwölften Jahrhundert selten, vielleicht überhaupt nur bei den Iren, wo es eben seit alters einen einheimischen Literatenstand gab. Daß solche Erscheinungen auf dem Kontinent Schule gemacht und — was das eigentlich Wissenswerte wäre — hier zu einer Förderung des literarischen Lebens und der poetischen Kunst geführt hätten, ist bisher nicht bekannt geworden. In anderen Gedichten des Johannes wird das Kreuz des Erlösers gepriesen (II 2) oder die Kaiserin Irmintrud gerühmt (II 4); ähnlich wird man sich auch das etwa verlorene Gut zu denken haben. Nahezu alle Gedichte sind in Distichen abgefaßt, der Rest in Hexametern, welche Form Johannes gut beherrschte: die Verse laufen glatt und ohne Anstoß, wenngleich sie wenig mehr als einen bescheidenen ästhetischen Genuß zu bewirken imstande sind. Als besonderen Schmuck scheint Johannes griechische Vokabeln inmitten der lateinischen Hexameter und Pentameter angesehen zu haben; sie entstellen — für unser Empfinden — eine ganze Reihe von Gedichten des Eriugena und bilden geradezu ein Erkennungsmerkmal derselben. Dagegen haben die gelegentlichen Versuche des Johannes, rein griechische Gedichte zu verfertigen, eher etwas Rührendes an sich: kaum irgendwo werden die Schwierigkeiten, welche der Erlernung des Griechischen im Abendlande entgegenstanden und die Grenzen, welche das vorhandene Lernmaterial — zweisprachige Bibeln vor allem und Glossare — selber zog, so deutlich wie hier.

Ein Graecum enthält auch das bekannteste dem Johannes Scottus zugeschriebene Distichon, das witzige, allerdings durchaus unmittelalterliche und in der Tat auf einer antiken Reminiszenz beruhende Epitaphium auf einen Hincmar:

Hier ruht Hincmar der Dieb voll furchtbarer Habgier.
Dies nur ist rühmlich an ihm: er ging erbärmlich zugrund.
Hic iacet Hincmarus cleptes vehementer avarus:
Hoc solum gessit nobile, quod periit.[169]

Der Hauptteil der auf uns gekommenen Gedichte des Johannes Scottus (d. h. diejenigen Stücke, die nicht zum Liber de praedestinatione oder zu einer der Übersetzungen gehören) geht auf eine Sammlung zurück, die

[169] Traube bezog das Epitaphium auf Hincmar von Reims und nahm an, es sei *cum acerba ironia* (MGH Poetae III 553) auf den noch lebenden Erzbischof verfaßt. Die gewiß pikante Deutung, die seither gern wiederholt wurde, ist aber unbewiesen und aus inneren Gründen wenig wahrscheinlich; auch die Annahme von M. Cappuyns (Jean Scot Erig. 237 A. 4), Hinkmar von Reims habe das Epigramm verfaßt und gegen seinen (Neffen und) Suffragan Hinkmar von Laon gerichtet, entbehrt des Beweises. Der Witz liegt nicht in der Wahl einer berühmten historischen Persönlichkeit als Objekt der Ironie oder allenfalls des Hohns, sondern allein im Pentameter des Epitaphiums, der wörtlich aus den Tetrastica de Caesaribus des Ausonius (8,4) entnommen ist, worauf G. Bernt, Das Epigramm

vom Autor selbst oder in seiner nächsten Umgebung angelegt worden sein muß. Erhalten hat sich diese Sammlung unvollständig in zwei möglicherweise ursprünglich zu ein und demselben Exemplar des neunten oder zehnten Jahrhunderts gehörenden Teilsammlungen aus Fleury. Über die Anordnung der Gedichte in der Ursammlung erhalten wir Auskunft durch die Auszüge der Graeca, d. h. der in die Dichtungen eingestreuten griechischen Vokabeln, welche in der irischen Kolonie in Laon gegen Ende des neunten Jahrhunderts von Martin von Laon selbst, bzw. in seinem Auftrag exzerpiert wurden und im Laudunensis 444 erhalten sind. Gesondert von den selbständigen Gedichten sind die zu den Übersetzungen der Areopagitica und der Ambigua des Maximus Confessor gehörenden Gedichte; stärkere Verbreitung haben allein die zu den Areopagitica gefunden.

Anders als sein Landsmann Sedulius hat Johannes Scottus im geistigen Leben seiner Zeit eine nicht unbedeutende Rolle gespielt; nach dem neunten Jahrhundert aber geriet auch er weithin in Vergessenheit — die Areopagitica ausgenommen —, man erinnerte sich seiner nur noch vereinzelt und dann zumeist in ablehnender Haltung. Im Jahre 1210 wurde durch Innozenz III. und dann noch einmal 1225 durch Honorius III. das Hauptwerk *Periphyseon* kirchlich verurteilt und die Verbrennung der einzelnen Exemplare verfügt. Am stärksten hat Johannes durch seine Übersetzung des Corpus Dionysiacum nachgewirkt, mit der er noch die mystische Bewegung des späten Mittelalters beeinflußte.

Johannes Scottus ist nicht in erster Linie eine Erscheinung der Literaturgeschichte. Seinen eigentlichen Platz hat er in der Geschichte der Philosophie und der Theologie, wo er, an Kraft und Kühnheit der Spekulation seine Zeitgenossen überragend, als die einzige wahrhaft große Denkergestalt vor Anselm von Canterbury allein in seinem Jahrhundert zu stehen scheint. In Wahrheit ist er nicht einsam und isoliert gewesen. Zwar gibt es keine „Schule“ des Eriugena. Aber wir können seit der Mitte des neunten Jahrhunderts etwa eine kleine irische Kolonie in Laon nachweisen, ähnlich dem Kreise des Sedulius Scottus in Lüttich, und diesen Gelehrten galt Johannes als einer der Ihrigen, ja als ihr eigentlicher Mittelpunkt.

Die wichtigste Persönlichkeit in dieser Irenkolonie war Martinus von Laon, der uns als Freund oder doch Verwalter des geistigen Nachlasses des Johannes Scottus, aus dessen Gedichten er die Graeca exzer-

im Übergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter (München 1968 = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 2) S. 282 f. hingewiesen hat. Das Faktum ist überlieferungsgeschichtlich bemerkenswert: die Tetrastica kommen nur in Verbindung mit den Kaiserbiographien des Sueton vor, die damals in Frankreich noch sehr selten waren.

pierte und erklärte, bereits begegnet ist[170]; er war Lehrer in Laon und starb dort im Jahre 875[171]. Ein weiterer Angehöriger dieses Kreise war der Ire Elias, der als besonders vielseitiger Gelehrter gerühmt wird und später Bischof von Angoulême geworden sein soll; durch ihn werden wir in einen andern Kreis von Gelehrten geführt, der in der spätern Karolingerzeit ebenfalls eine wichtige Rolle gespielt hat.

Aus der διαδοχή der mittelalterlichen Grammatiker, die gegen Ende des zehnten Jahrhunderts von einem nicht näher bekannten Gautbertus verfaßt wurde[172], erfahren wir, daß jener Elias Lehrer des Mönches Heiric von Auxerre gewesen ist. Heiric seinerseits war aber auch ein Schüler des Lupus, in dem uns die wohl bedeutendste Gestalt des eben angesprochenen Gelehrtenkreises entgegentritt.

Lupus von Ferrières, der seit dem späteren neunten Jahrhundert oft mit dem Beinamen Servatus erscheint, den er selbst in seinen Schriften und Briefen nie gebraucht hat, gehört mit seinen besten und gewichtigsten Leistungen nicht in den Bereich der Literaturgeschichte, sondern in die Geschichte der Wissenschaften, näherhin der Philologie. Er mag um 805 geboren sein; der Vater Antelm war Bayer, die Mutter Frotildis eine Fränkin. In Ferrières nahm Lupus das Kleid Sankt Benedikts und wurde etwa 828 nach Fulda geschickt, um dort den Unterricht des berühmten Hraban zu genießen. Der Aufenthalt in Ostfranken wurde von großer Bedeutung für ihn: Lupus fand persönlichen Kontakt nicht nur mit Hraban, der ihm später seinen Kommentar zu den Paulinischen Briefen widmete, er freundete sich auch mit Gottschalk dem Sachsen an und lernte neben einer Reihe anderer für seine gelehrten Interessen wichtiger Männer vor allem Einhard näher kennen, mit dem ihn, den mehr als dreißig Jahre Jüngeren, zeitlebens herzliche Freundschaft verband. Die Beziehungen, die er in Ostfranken geknüpft hatte, kamen ihm zustatten, als er 836 wieder nach Ferrières zurückkehrte, wo er nach etlichen Jahren, 841, zum Abt erhoben wurde; denn Lupus pflegte auch in der neuen Würde, ja nun erst recht, seine gelehrten literarischen und philologischen Neigungen. Zum letztenmal erscheint sein Name auf der Synode von Soissons im Herbst 862; wie lange er danach noch gelebt hat, ist unbekannt.

Das literarische Werk des Lupus wiegt, wie gesagt, nicht schwer. Wir haben von ihm zunächst zwei hagiographische Schriften: formale Bearbeitungen älterer, den Ansprüchen der Zeit nicht mehr genügender Viten,

[170] Siehe oben S. 475.
[171] Traube, O Roma nobilis S. 355, 362.
[172] Gautberti διαδοχή ed. Lucian Müller. Rheinisches Museum für Philologie 22 (1867); L. Delisle, Notices et extraits des Manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques 35 (1896) 311 f. Hiezu Traube O Roma nobilis S. 373 und MGH Poetae III S. 422.

wie sie in der karolingischen Hagiographie in Mode waren. In der letzten Fuldaer Zeit, vor Juni 836, der Zeit seiner Rückkehr nach Ferrières, bearbeitete er die *Vita sancti Wigberti*, die Lebensbeschreibung des Angelsachsen Wigbert, der Bonifatius ins hessisch-thüringische Missionsgebiet gefolgt, aber schon lange vor diesem 737 oder 738 in Fritzlar gestorben war; die Vita wurde dem Abte Bun von Hersfeld und seinem Konvent gewidmet, wo man seit 780 den größten Teil der Gebeine Wigberts besaß. Die Vita ist durchaus im hagiographischen Stil gehalten, Wundergeschichten werden suo loco in den Verlauf der Erzählung eingebaut. Zwei in der Vita erzählte Begebenheiten haben ikonographische Fixierung gefunden: im Attribut der Weintraube die Geschichte, wie Wigbert, als ihm einmal der zur Feier der Messe benötigte Wein fehlte, eine Traube von einem Weinstock nahm und deren Saft in den Kelch preßte, eine unzerdrückte Beere aber vor der Kirche einpflanzte, woraus eine stattliche Weinlaube erwuchs; im Attribut des auf der Schulter des Heiligen sitzenden Vogels der Bericht von dem wunderschönen Vogel, der dreimal Wigberts Leichnam umkreist habe und dann nie mehr gesehen worden sei[173]. Das zweite Heiligenleben ist die *Vita sancti Maximini*, beruhend auf der dem achten Jahrhundert entstammenden Vita des Trierer Bischofs Maximin († 347), der sich besonders im Kampf gegen den Arianismus ausgezeichnet hatte, und wurde 839 dem Abt Waldo von St. Maximin gewidmet. Anlage und Charakter der Vita entsprechen denjenigen der Vita Wigberti; von ikonographisch festgehaltenen Motiven findet sich hier die auch von anderen Heiligen erzählte Geschichte von dem Bären, der das Lasttier des nach Rom pilgernden Heiligen zerreißt und dafür selbst die Lasten tragen muß[174]. Der Stil beider Viten scheint durch eine gewisse Neigung zu antikisierender Ausdrucksweise, die sich jedoch kaum in direkten Anführungen äußert, bestimmt zu sein.

Mehr wider Willen als auf eigenen Antrieb ist Lupus in den Praedestinationsstreit hineingezogen worden; sowohl Hincmar von Reims als auch Karl der Kahle selbst wünschten seine Stellungnahme. Abgesehen von Briefen an die beiden Genannten, worin sich Lupus zu dem Gegenstande äußerte, hat er seine Auffassungen vor allem in dem *Liber de tribus quaestionibus* dargelegt. Die drei Problemkreise *(quaestiones)*, um die es geht, sind die Prädestination, die menschliche Willensfreiheit *(liberum arbitrium)* und die Erlösung durch das Blut Christi. Die Erörterungen des Lupus, die hier nicht im einzelnen vorgelegt werden können, laufen im wesentlichen auf Folgendes hinaus: erstens nehme Gott aus der infolge des

[173] Vita Wigberti c. 9 und c. 11; vgl. Jos. Braun, Die Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst (1943) Sp. 749.
[174] Vita s. Maximini c. 6 (Migne PL 119, 673 B); vgl. Braun a.a.O. Sp. 535.

Sündenfalles entstandenen *massa perditionis* die einen durch seine Gnade heraus und führe sie zur Seligkeit, während er die anderen in der Masse belasse und den ewigen Strafen anheimgebe; zweitens habe der Erlöser nur für die Auserwählten sein Blut vergossen, nicht aber für alle; drittens w o l l e Gott nur diejenigen retten, die er tatsächlich rette. Der Traktat ist, wie Lupus selber angibt, im Jahre 849 abgefaßt. Sehr glücklich darüber scheinen weder Gottschalk noch Hincmar gewesen zu sein; Lupus fügte dann noch ein *Collectaneum de tribus quaestionibus* hinzu, worin er, in der Einleitung auf den Traktat Bezug nehmend, die einschlägigen Stellen aus den Kirchenvätern — einige Dutzend Zitate, in der Regel im Umfang von einigen wenigen Sätzen — unter Angabe der Fundstellen zusammenträgt.

Indes, der Traktat de tribus quaestionibus, den Lupus als eine Art theologischer Pflichtübung zu Pergament brachte, ist wenig geeignet, ein zutreffendes Bild von dem gelehrten Manne zu vermitteln. Die eigentliche Begabung und vor allem auch das Interesse des Lupus gingen in andere Richtung. Der Abt von Ferrières war ein glühender Verehrer des klassischen Altertums und seiner Literatur, ein Freund der Antike, der die alten Autoren und ihre Werke nicht nur als formale Muster hochschätzte, was der üblichen Haltung eines Gelehrten seiner Zeit entsprochen haben würde. Er war vielmehr ein Humanist, der die Alten liebte und verehrte, weil er in ihnen die Schöpfer und Gestalter geistiger Werte von zeitloser Größe sah, ein Humanist, der sich wie wenige seiner Zeitgenossen bewußt war, daß ohne jene Güter der Antike die geistige Welt eine andere wäre, und der darum keine Mühe scheute, die Werke antiker Autoren vor dem Untergang zu retten und sie zu bewahren für die eigne Zeit wie für die kommenden Geschlechter. Mit dieser Liebe und Verehrung aber verband sich ein ausgesprochen philologisches Talent und ein vornehmlich auf Textkritik gerichtetes Interesse. Die humanistische Gesinnung und der Antrieb zum Gelehrten philologischer Richtung machten Lupus zu einem Sammler von Handschriften antiker Autoren — vorwiegend von Prosaikern, die Dichter standen ihm offenbar weniger nah —, der in ganz ungewöhnlicher Weise mit seinem Sammeln die gelehrt philologische Bearbeitung der Texte verband, die er neu kennenlernte oder von denen er einer weiteren, besseren Handschrift hatte habhaft werden können. Lupus entwickelte für seine textkritischen Bemühungen ein eigenes System von Zeichen; er kollationierte, emendierte, konjizierte, achtete auf Orthographie, Silbentrennung und Interpunktion; kurzum, er war ein Philolog, wie es seit Jahrhunderten keinen mehr gegeben hatte. Seine philologische Tätigkeit kann an einer Reihe von Handschriften mit Noten von seiner Hand noch beobachtet werden.

Weitere Angaben über diese Tätigkeit, aber nicht nur über diese, erhalten wir aus der Korrespondenz des Lupus. Die auf uns gekommene B r i e f s a m m l u n g umfaßt etwa 130 Briefe von und an Lupus aus den Jahren 836 bis 862, die der Abt selbst gesammelt und in bestimmten Gruppen vorwiegend nach chronologischem Gesichtspunkt geordnet hat. Überliefert ist die Sammlung durch ein im neunten Jahrhundert in Ferrières selbst hergestelltes Exemplar, das zu einem Briefmusterbuch zurechtgerichtet worden war.

Das Corpus ist ein historisches und persönliches Dokument von hohem Rang. Unter den Korrespondenten erscheinen berühmte und wohlklingende Namen: außer Karl dem Kahlen und Kaiser Lothar sowie zahlreichen Kirchenfürsten auch einige Persönlichkeiten der Literaturgeschichte: Einhard natürlich, Hraban, Gottschalk, Ratramnus von Corbie, Prudentius von Troyes, Jonas von Orléans. Es ist, sieht man vom rein historischen Quellenwert der Briefe ab, nicht ohne Reiz, aus dem Munde eines Zeitgenossen Karls des Kahlen Einblick in die Situation eines bedeutenden westfränkischen Klosters jener Zeit zu gewinnen, das beständig in seinem Besitz und seinen Rechten gefährdet ist, das durch Wegnahme einer cella in solche Not gerät, daß man sich gezwungen sieht, einen Teil der liturgischen Geräte zu verkaufen, nur um das nackte Leben der Mönche zu fristen. Man erfährt manches über die Situation des geistig-literarischen Lebens, und hier ist es von besonderem Interesse, Einzelheiten über die Bemühungen des Lupus bei der Beschaffung von Handschriften aus nah und fern zu lesen, wie er an alte Bekannte schreibt, ihnen nähere Angaben macht über das Aussehen eines bestimmten von ihm erbetenen Bandes oder wie er gegebenenfalls auch nicht davor zurückschreckt, einen Freund um heimliche Entführung einer Handschrift zu bitten, die man ihm nicht leihen will, und dergleichen mehr. Besonders die selteneren Autoren haben es ihm angetan: Sueton, den er allein in Fulda weiß, die sog. Scriptores historiae Augustae, Caesar, der in Gallien ebenfalls nicht aufzutreiben war, Quintilian, in dessen Text ihm die Ausfüllung einer großen Lücke gelingt, oder die Exempla des Valerius Maximus, die durch seine Hände gehen. Übrigens hat Lupus, wie aus gelegentlichen Bemerkungen hervorgeht, im geistigen Leben seiner Zeit einen merklichen Rückgang gegenüber den Jahren Karls des Großen konstatiert, was nicht als eine bloße laudatio temporis acti klingt. Manche der Briefe sind kleine Abhandlungen: so die an Hincmar und Karl den Kahlen über die Prädestination[175], einer an Gottschalk über die visio beatifica[176]. Wieder andere sind gerade als persönliche Zeugnisse kostbar. Zu diesen gehört

[175] epist 79 Levillain (= appendix no. 4 Dümmler) und epist. 78 Levillain (= appendix 3 Dümmler).
[176] epist. 80 Levillain (= 30 Dümmler).

insbesondere die freundschaftliche Korrespondenz mit Einhard[177]; sie gipfelt in den warmherzigen Bemühungen des Lupus, dem ältern Freund hinwegzuhelfen über den Tod seiner Gattin Imma. Ein Beispiel für die zu jener Zeit wohl verbreitete Gepflogenheit, Einzelprobleme in der Form von Briefabhandlungen zu erörtern, bietet eine gesondert vom Corpus der Briefe überlieferte Quaestio über das Thema *Quid sit ceroma,* deren Gegenstand (ceroma hier = Ringkampf) mit Scharfsinn und Sachkenntnis behandelt wird.

Die Briefe weisen von allen Schriften des Lupus wohl die vergleichsweise größte Zahl von Zitaten aus antiker Literatur auf; sie sind, soferne nicht der Eindruck täuscht (eine genaue Untersuchung steht noch aus) auch der in stilistischer Hinsicht am stärksten antikisierende Teil seines schriftlichen Nachlasses. Deutlicher kann ein Autor sein Verhältnis zum klassischen Altertum schwerlich offenbaren.

In der alten Bischofsstadt Auxerre (Autissiodorum) begann sich in der Zeit Ludwigs des Frommen das dem heiligen Germanus — einstigem Bischof von Auxerre († 448 oder 445) und einer der großen Gestalten der gallo-fränkischen Frühzeit — geweihte Benediktinerkloster zu einer Pflegestätte der Studien zu entwickeln, aus welcher einige gelehrte Schriftsteller hervorgegangen sind, die im geistigen Leben eine nicht unwichtige Rolle gespielt und zum Teil sehr lange nachgewirkt haben.

Die Reihe eröffnet der Mönch H a i m o v o n A u x e r r e. Von seiner Person weiß man lediglich, daß er in den vierziger und fünfziger Jahren des neunten Jahrhunderts in Auxerre als Lehrer, vorwiegend wohl der Theologie, tätig war und daß zu seinen Schülern der gleich nachher zu erwähnende Heiric zählte. Sein Todesjahr steht nicht fest; daß er um 855 gestorben sei, ist bloße Vermutung.

Die Dürftigkeit der biographischen Angaben kommt nicht von ungefähr. Haimo, der ein ebenso tüchtiger wie fleißiger Exeget war, wurde ganz und gar zu Unrecht schon sehr bald vergessen. Seine Werke aber, die sich hoher Wertschätzung erfreuten, liefen, soweit nicht anonym, unter dem Namen verschiedener Verfasser, bis sie zu Ende des 15. Jahrhunderts Johannes Trithemius dem ehemaligen Fuldenser Haimo, Bischof von Halberstadt, zuschrieb und damit bewirkte, daß dieser fünf Jahrhunderte lang unter die „großen" Exegeten der Karolingerzeit gerechnet wurde, ohne auch nur e i n exegetisches Werk verfaßt zu haben.

Wieviel dem Haimo von Auxerre tatsächlich gehört, ist nicht in jedem Falle zweifelsfrei festgestellt. Als gesichert darf gelten, daß er die als Werk Haimos von Halberstadt gedruckte *Expositio cantici canticorum*

[177] epist. 1–5.

verfaßt hat. Die weithin auf Beda fußende allegorische Auslegung des Hohenliedes, das der Verfasser einen *Libellus de nuptiis Christi et Ecclesiae*[178] nennt, hat sich bereits im neunten Jahrhundert hohe Wertschätzung erworben und scheint durchs ganze Mittelalter hindurch einer der beliebtesten Kommentare zu diesem biblischen Buch gewesen zu sein, der nicht nur in zahlreichen Handschriften aus allen Jahrhunderten auf uns gekommen ist, sondern auch mehreren zum Teil hochangesehenen Autoren wie Augustinus, Isidorus, Beda, Remigius, Bernardus zugeschrieben wurde. Desgleichen ist Haimo von Auxerre Verfasser der *Expositio in epistolas Pauli*[179] und der (ebenfalls dem Haimo von Halberstadt zugeschriebenen) umfangreichen *Expositio in Apocalypsin,* die er in sieben Bücher gliedert (deren jeweilige Abschlüsse er mit Sinnesabschnitten in Verbindung zu bringen sich bemüht); Kompilation ist auch dieses Werk; unter den benützten Autoren erscheint neben andern Ambrosius Autpertus[180].

Bei den anderen exegetischen Werken, die man in neuester Zeit dem Haimo von Auxerre zuschreiben will, bedarf die Frage der Verfasserschaft noch sorgfältiger Prüfung.

Angeblich gehört dem Haimo von Auxerre auch die von Trithemius dem Halberstädter Bischof zugeschriebene *Historiae sacrae epitome sive de christianarum rerum memoria,* eine Kirchengeschichte von Christi Geburt bis in die Zeit Theodosios' des Großen († 395) in zehn sehr kurzen Büchern. Der Verfasser will lediglich ein Hilfsbuch zur leichteren Einprägung der Kirchengeschichte schreiben; bemerkenswert erscheint angesichts des genannten Zweckes, daß der Verfasser nicht nur die praefatio sorgfältig durchstilisiert, sondern auch in der Darstellung selbst den Anspruch auf literarische Gestaltung entschieden festgehalten hat. Hauptquelle sind die zehn Bücher der Kirchengeschichte des Rufinus (bzw. der von Rufinus übersetzten und bearbeiteten Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea).

Von Haimos Schülern kennen wir namentlich nur einen: H e i r i c v o n A u x e r r e. Geboren 841, wurde er im Alter von sieben Jahren als Oblate dem Kloster des heiligen Germanus übergeben; 849 empfing er dort die Tonsur, wurde 859 unter Abt Hugo, einem Verwandten Karls des Kahlen, zum Subdiakon geweiht und darauf zur Ausbildung in die Fremde geschickt. Er studierte bei Lupus in Ferrières, bei dem Iren Elias in Laon, wo er sich seine sehr bescheidenen Griechischkenntnisse erwarb und (durch die Lektüre des Werkes Periphyseon, das Johannes Scottus un-

[178] Migne PL 117, 295 A.
[179] Migne PL 117, 361–938.
[180] z. B. Migne PL 117, 941 C.

längst herausgegeben hatte) in die Theologie des Pseudo-Dionysius eingeführt wurde, und hielt sich dann eine Zeitlang in Soissons auf. Nach Auxerre zurückgekehrt, wurde er von Haimo in der Theologie unterrichtet, dann selbst zum Lehrer an der Klosterschule bestellt. Allem Anschein nach war diese Tätigkeit nur von kurzer Dauer; wahrscheinlich ist Heiric, nicht viel mehr als 35 Jahre alt, bald nach 876 gestorben[181].

Er war in erster Linie Gelehrter, das Literarische spielt bei ihm eine untergeordnete Rolle. Ähnlich wie bei Sedulius Scottus besitzen wir von Heiric einen wesentlichen Teil seiner gelehrten Sammlungen in späteren Abschriften. Er selbst widmete die Kollektaneen, die er während seiner Studienzeit angelegt hatte, dem Bischof Hildebold von Soissons, wobei er die nach ihrer Herkunft von verschiedenen Lehrern geschiedenen Exzerptgruppen säuberlich mit metrischen tituli als Eigentum des Lupus oder des Haimo oder eines anderen Lehrers bezeichnete und in einem ebenfalls metrischen Vorspruch den Inhalt des Ganzen andeutete. Unter den exzerpierten Texten finden sich damals seltene oder aus anderen Gründen bemerkenswerte Namen: Valerius Maximus, Suetonius; als *Sententiae philosophorum que sunt dicendae cum sermocinatur ad aliquem aliquis de omnibus rebus* der sogenannte Caecilius Balbus, d. i. eine bestimmte Fassung einer Spruchsammlung, deren Grundbestand letztlich auf eine ziemlich alte lateinische Übersetzung einer griechischen Spruchsammlung zurückgeht, die mit Sprüchen aus Publilius Syrus interpoliert war[182]; da die gleiche Sammlung größtenteils auch in den Kollektaneen des Sedulius Scottus steht[183], darf eine gemeinsame irische Quelle (wobei man an Laon denkt) angenommen werden. Auf dieselbe Provenienz weist eine weitere Spruchsammlung unter der Überschrift *Sententiae sapientium qui fuerunt in convivio una cum Metullio:* eine lateinische Version der Sprüche der sieben Weisen, die, wie man vermutet hat, etwa im fünften

[181] In welchem Jahr die Nachrichten aufhören. Die Fortsetzung der Biographie Heirics über 876 hinaus durch Traube MGH Poetae III 423 f. beruht auf der von ihm – Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 18 (1893) 73–105 = Vorlesungen und Abhandlungen III S. 128–152 – vorgenommenen, später – vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter ^{7}I (1904) S. 333 – von ihm selbst wieder aufgegebenen Gleichsetzung mit dem Komputisten Helpericus.

[182] Den vermeintlichen Caecilius Balbus gab heraus Ed. Wölfflin, Caecilii Balbi de nugis philosophorum. Basel 1855. Über den Irrtum bezüglich des Autornamens A. Reifferscheid im Rheinischen Museum für Philologie. Neue Folge 16 (1861) 12 (gemeint ist Johannes von Salisbury – 12. Jahrh. – der im Policraticus sive d e n u g i s curialium et vestigiis p h i l o s o p h o r u m III 14 als Gewährsmann ‚Caecilius Balbus' namentlich zitiert, vgl. Ioannis Saresberiensis Policratius ed C. J. Webb. I p. 222). Über das Verhältnis des sog. Caecilius Balbus zu anderen Spruchsammlungen unterrichtet am besten Wilhelm Meyer aus Speyer, Die Sammlungen der Spruchverse des Publilius Syrus, Leipzig 1877, S. 44 ff.

[183] Traube O Roma nobilis S. 370; S. Hellmann, Sedulius Scottus S. 98.

Jahrhundert auf Grund der griechischen Sammlung des Demetrios von Phaleron und einer anderen griechischen Fassung hergestellt und dann im frühen Mittelalter um einige Sprüche erweitert wurde, bei welcher Gelegenheit der Bearbeiter die Namen der sieben Weisen durch römische ersetzte, wodurch der Eindruck entstand, die Sentenzen seien aus einem *Convivium M. Tulli* oder *Convivium Metulli* (nach Cicero de oratore III 18, 68) exzerpiert[184]. Von sonstigen Auszügen bei Heiric seien die aus Julianus' von Toledo Prognosticon, aus Solinus sowie *E septem miraculis*[185] erwähnt[186].

Übrigens befanden sich in Heirics Händen (gesondert von den Kollektaneen) auch Auszüge aus Petronius, der zu den allerseltensten antiken Autoren im Mittelalter gehörte und hier zum erstenmal erscheint; es ist gewiß kein Zufall, daß unsere älteste und beste Petron-Handschrift (Bernensis 357)[187] aus Auxerre stammt.

Von eigenen Arbeiten Heirics sind vor allem seine K o m m e n t a r e wichtig oder, wie man wohl richtiger sagt: seine Glossen zu verschiedenen Autoren. Ein erheblicher Teil dieser Glossen scheint sich nur in Niederschriften oder als Grundstock der Kommentare von Heirics Schüler Remigius erhalten zu haben, so die Glossen zu den von Heiric im Unterricht behandelten Autoren Horaz, Juvenal, Persius und Prudentius; ob er Martianus Capella kommentiert hat, ist nicht mit Sicherheit festgestellt. Direkt auf uns gekommen sind Kommentare zu Schriften zur Logik unter dem Namen Augustins: nämlich zu den pseudoaugustinischen Categoriae decem ex Aristotele decerptae und zu den Principia dialecticae.

All diese Arbeiten, welche zusammengenommen den größten Teil von Heirics Lebenswerk ausmachen, und in Verbindung mit den uns in seinen Kollektaneen begegnenden Texten Kenntnisse, Interessen und geistigen Umkreis charakterisieren, gehören doch nicht eigentlich zur Literatur. Ihr ist nur ein einziges selbständiges Werk unseres Autors zuzurechnen, näm-

[184] Hiezu Traube, Das Gastmahl des Cicero. Rheinisches Museum 47(1892) 558–568 = Traube, Vorlesungen und Abhandlungen III S. 119–128 mit Textausgabe. Man braucht aber nicht mit Traube S. 565 (bzw. 125) anzunehmen, der Bearbeiter, der Crassus, Catullus, Scipio, Lelius, Rusticius und Metullius an die Stelle der Namen der Sieben Weisen setzte, sei Ire gewesen. Zu beachten sind die ergänzenden und berichtigenden Hinweise von R. Reitzenstein im Philologus. Neue Folge 11 (1898) 52 ff.

[185] Schott, De septem orbis spectaculis quaestiones. Ansbach 1891, Appendix 2.

[186] Weitere Exzerpte in Melk, Stiftsbibliothek cod. G. 32 (mit autographen Einträgen).

[187] Vgl. Petronii Arbitri Saturarum reliquiae ed. F. Buecheler (1862) p. XVII sq. (B) und XI. Die Berner Handschrift 357 bildete zusammen mit Bernensis 347 und 330 einen Band: L. Traube, Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte römischer Schriftsteller. Sitzungsberichte der philos.-philol. und hist. Classe der k. bayerischen Akademie d. Wissenschaften 1891 S. 387–428, besonders 401 = Traube, Vorlesungen und Abhandlungen III S. 12.

lich die *Vita sancti Germani*. Die Abfassung war von Karls des Kahlen Sohn Lothar, der in jugendlichem Alter (‚puer') Abt von Auxerre geworden war, veranlaßt worden, der jedoch schon bald darauf starb (864); als Heiric nach langen Jahren das Werk abgeschlossen hatte, widmete er es (zwischen 875 und 877) Karl dem Kahlen, den er als Förderer der Wissenschaften aufs höchste rühmt.

Wie bei der Mehrzahl der karolingischen Heiligenleben handelt es sich um eine formale Neubearbeitung, hier die Versifizierung einer bereits vorhandenen älteren Vita. Als Vorlage diente Heiric die um 480 von dem Lyoner Kleriker Constantius, einem Korrespondenten des Sidonius Apollinaris, verfaßte Lebensbeschreibung des rund dreißig Jahre vorher (448) verstorbenen Bischofs von Autissiodorum.

Germanus, der aus Auxerre stammte, hatte ein höheres Amt in der Reichsverwaltung inne, als ihn Bischof Amator von Auxerre zu seinem Nachfolger bestimmte. Nach Amators baldigem Tod (418) zum Bischof gewählt, änderte Germanus sein Leben von Grund auf: er trennte sich von seiner Gattin, lebte in strengster Askese und verwendete sein Vermögen auf die Gründung von Klöstern und Kirchen sowie für wohltätige Zwekke; er gilt neben Martin von Tours als Gründer des Koinobitentums in Gallien. Zweimal, 429 und 444 (445?), ging er zur Mission gegen den Pelagianismus nach England. Um bei der Empörung der Armoriker gegen Rom beim Kaiser zu vermitteln, begab er sich nach Ravenna, wo ihn, nachdem er sein Vorhaben mit Erfolg betrieben, der Tod ereilte. Schon zu Lebzeiten muß sich Germanus allenthalben der höchsten Verehrung erfreut haben.

Dieses Lebensbild ist bereits bei Constantius mit ansprechenden Details und anekdotischen Zügen ausgestattet, etwa der Geschichte von dem Birnbaum, an welchem der leidenschaftliche Jäger Germanus nach heidnischer Sitte seine Jagdtrophäen, Hirschköpfe und die Schädel von Wildschweinen aufzuhängen pflegte: sehr zum Ärger des Bischofs Amator, der die zufällige Abwesenheit des Germanus dazu benützt, den Baum des Anstoßes fällen zu lassen, worüber der zurückkehrende Germanus in solche Wut gerät, daß Amator es vorzieht, Hals über Kopf seine Bischofsstadt zu verlassen. Aber nun ist er, Amator, wieder am Zug: er wird den Ungebärdigen schon lehren, wer hier der Herr ist! Natürlich, der Hagiograph deutet: dem das Martyrium erwartenden Amator sei gerade jetzt durch göttliche Erleuchtung klar geworden, daß jener Wilde der Beste nach ihm auf dem Bischofsstuhl sein werde. Wie dem auch sei: wiederum überlistet der pfiffige Amator den solcher Gewandtheit nicht gewachsenen Germanus. Als alles Volk in der Kirche versammelt ist, packt der Bischof den Ahnungslosen am Gewand und schneidet ihm mit rascher Bewegung das Haar ab.

Solche und ähnliche Züge hat Heiric treulich bewahrt. Und dennoch ist mit ihnen eine Veränderung vorgegangen. Heirics Vita präsentiert sich, was ihre äußere Form betrifft, als eine Verbindung von carmen heroicum und Gedichtezyklus. Das Leben des Germanus wird in sechs Büchern von insgesamt 2930 Hexametern dargestellt, diese Gliederung aber dadurch stark, ja im Übermaß betont, daß den einzelnen Büchern praefationes in lyrischen Versmaßen, die von Buch zu Buch wechseln, voraufgehen und darüber hinaus jedes Buch durch einen kurzen epilogus abgeschlossen wird. Als Einleitung des Gesamtwerkes dient außer dem *Commendatio sequentis operis* bezeichneten Widmungsbrief (in ihn sind zwei weitere Briefe, auf die sachlich Bezug genommen wird, wörtlich eingefügt) eine *Invocatio*, eine Anrufung Gottes (in 114 in Strophen von je 6 Phalaeceen gegliederten Versen) und eine *Allocutio ad librum* (in 36 Dikola, bestehend je aus Phalaeceus mit nachfolgendem katalektischem daktylischem Tetrameter).

Der Aufbau ist sonach komplizierter, als bei irgendeinem Heiligenleben, das die lateinische Welt bis dahin hervorgebracht hatte. Die Sprache vermeidet jede Übersteigerung, weist jedoch alle die Kunstmittel auf, deren sich ein geschulter Poet zu bedienen imstande war, und die Verse entbehren nicht der Eleganz. So viel an Kunst hatte der Autor seinem Werke beigegeben, daß er es selbst meinte erläutern zu müssen und Glossen beifügte, so wie er es bei den im Unterricht behandelten antiken Autoren zu tun pflegte.

Wenn ein Gelehrter vom Format und der Gewissenhaftigkeit eines Heiric die zu seiner Zeit durchaus nicht ungewöhnliche Aufgabe der Versifikation eines bereits vorliegenden Heiligenlebens so behutsam angeht, daß er pro Tag durchschnittlich einen einzigen Vers und nur gelegentlich noch einen zweiten dichtet; wenn er dann unter wiederholter Betonung der Schwierigkeit und Mühe des Unterfangens sich die Aufgabe durch Einfügung von Zwischenstücken, die sonst in der Gattung nicht üblich sind, und deren anspruchsvolle metrische Gestaltung selbst erschwert, so strebt er nach formaler Perfektion, die er bei anderen vermißt. Es ist unbestreitbar, daß Heiric sein Ziel im wesentlichen erreicht hat; ebenso wenig aber wird man bezweifeln können, daß die in der Vita auftretenden Personen, vor allem Germanus selbst und Amator, durch die formale Verfeinerung weder an Leben noch an Leuchtkraft gewonnen, sondern eher umgekehrt sich der steifen Unbewegtheit eines gemalten Bildes genähert haben. Denkbar wäre, daß solches mit Absicht geschah; die Haltung bliebe gleichwohl symptomatisch für die Situation des geistig-literarischen Lebens, in welcher die *Vita sancti Germani* gedichtet wurde.

Die karolingische Erneuerungsbewegung hatte mit dem Elan der neuen

Idee die Verwahrlosung und Barbarei, die ihr voraufgegangen, überwunden. Strenge sprachliche Disziplin und ein neues, an der Antike orientiertes Formbewußtsein hatten dabei eine wichtige Rolle gespielt. Vieles konnte erst in der zweiten Generation zum Tragen kommen, aber dann muß die Energie verhältnismäßig rasch erschlafft und die Lage im geistigen Leben eingetreten sein, die z. B. Lupus beklagt. Gründe dafür lassen sich unschwer finden: abgesehen von dem natürlichen Erlahmen jeder Bewegung das Fehlen neuer Impulse von seiten des Hofes, von dem seinerzeit die entscheidenden Anstöße ausgegangen waren; die politischen Wirren in den späteren Jahren Ludwigs des Frommen, die Kämpfe der Brüder und eine andauernde Unsicherheit, dazu die weite Teile Europas in ständige Unruhe versetzenden Einfälle der Normannen und Sarazenen.

Wo die Entwicklung vergleichsweise ruhig und stetig weiterlief und — was ebenso wichtig ist — auch die Männer sich fanden, die bereit und imstande waren sich dem Geistigen zu widmen, da trat eben jenes Stadium ein, für welches Heirics Vita sancti Germani symptomatisch ist: man beherrscht nunmehr, was die karolingische Erneuerung als Ziel gesetzt hatte, beherrscht die Sprache, die überkommenen Formen der Dichtkunst, kennt die vorhandene Literatur, in den artes sowohl wie in der Bibelexegese und erreicht eine Routine, über die hinaus es keine Steigerung gibt, solange keine wirklich neuen Anregungen erfolgen. Hebt man den Blick über die einzelne Bildungsstätte hinweg aufs Ganze, so stellt man fest, daß die hier angedeutete Entwicklung und ihr Ergebnis allgemein erst viel später, gegen die Jahrtausendwende erreicht worden ist, was dann freilich zur Folge hat, daß sich neue Entwicklungen anbahnen, die zwei oder drei Generationen später den großen Umbruch der mittelalterlichen Welt herbeiführen helfen. Bis dahin hat es noch gute Weile. Das Erreichen einer vorläufigen Grenze aber, wie wir es in Auxerre beobachten, deutet auf den Beginn einer neuen Phase des Überganges hin.

Als geradezu typisch für das Ende der karolingischen Erneuerung und das Hinübergleiten in eine Periode des gleichsam unschlüssigen Zuwartens erscheint die gelehrt literarische Tätigkeit von Heirics Schüler Remigius von Auxerre.

Über Herkunft und Zeit der Geburt des Remigius weiß man nichts Sicheres. Fest steht lediglich, daß er, da jünger als Heiric, nach 841 geboren sein muß. Die üblicherweise angeführte Verwandtschaft mit Lupus von Ferrières gründet sich auf zweimalige Erwähnung in dessen Briefen; es ist den betreffenden Stellen[188] aber nicht eindeutig zu entnehmen, ob

[188] Lupi epist. 113 (p. 158 Levillain = epist. 115 Dümmler) und epist. 115 (p. 162 Levillain = epist. 116 Dümmler).

es sich bei dem *dilectissimus Remigius* oder *carissimus propinquus Remigius* um unseren Mönch von Auxerre oder einen Mönch von Ferrières gleichen Namens handelt. Wie dem auch sei, unser Remigius empfing, nachdem er zu unbekannter Zeit im Germanuskloster zu Auxerre Mönch geworden, dort den Unterricht des Heiric. Ganz unsicher ist sein Verhältnis zu dem Iren Dunchad, der wohl zu dem Kreis von Laon gehört und später in Reims auftaucht[189], und zu dessen Schüler man Remigius hat machen wollen. Jedenfalls wurde Remigius nach Heirics Tod Lehrer in Auxerre. Erzbischof Fulco von Reims, der Nachfolger Hincmars (seit 883), berief ihn 893 nach Reims, damit der tüchtige und angesehene Lehrer die heruntergekommene Domschule[190] reformiere und hebe. Remigius widmete sich mit Erfolg der ehrenvollen Aufgabe, zusammen mit Hucbald von Saint-Amand, von dem noch zu handeln sein wird. Als Fulco im Jahre 900 von Anhängern des Grafen Balduin von Flandern ermordet worden war, kehrte Remigius, seinem Heimatkloster inzwischen entfremdet, nicht nach Auxerre zurück, sondern begab sich nach Paris, um dort seine Lehrtätigkeit fortzusetzen; unter seinen Schülern in dieser Zeit befand sich ein aquitanischer Grafensohn und Kanonikus zu St. Martin in Tours, der nachmals so berühmte Abt Odo von Cluny. Remigius starb am 2. Mai eines unbekannten Jahres, man nimmt an um 908.

Remigius war in den Fächern des Triviums wie des Quadriviums vortrefflich bewandert, und sein Ruhm überstrahlte den seines Lehrers Heiric. Im Grunde war er aber nur der Nutznießer des von Heiric Geschaffenen, und er hat so gut wie alles, was er an Notizen seines Lehrers sowie an Aufzeichnungen aus dem Unterricht Heirics besaß, für seine Zwecke übernommen. Es ist schwer zu entscheiden, ob dieses Material — was man ja als sehr verdienstlich ansehen könnte — wirklich nur dazu diente, die Kenntnisse und Erkenntnisse anderer seinen Schülern mundgerecht zu machen, oder ob es ihm an der Fähigkeit gebrach, das Übernommene als

[189] Dunchad *(Duncaht pontifex Hiberniensis)* wird als Verfasser komputistischer Notizen genannt in London Brit. Museum, Royal A. 15. XXXIII fol. 3 (saec. IX: eingefügtes Einzelblatt), die M. Esposito, Zeitschrift für celtische Philologie 9 (1913) 161 f. edierte, ferner als Verfasser eines Kommentars zu Martianus Capella angeblich im Paris. lat. 12960, wonach die Ausgabe von Cora E. Lutz: Dunchad, Glossae in Martianum (Philological Monographs publ. by the Amer. Philol. Association 12) 1944; Zuweisung jedoch unsicher. Traube hielt D. auch für den Verf. eines Kommentars zu der von Boethius übersetzten Isagoge des Porphyrios und meinte, Dunchad sei in Auxerre Lehrer des Remigius gewesen: Neues Archiv d. Gesellschaft f. ältere deutsche Geschichtskunde 18 (1893) 103 f. = Vorlesungen und Abhandlungen III S. 155. Vgl. Kenney S. 573 f (Nr. 377). Das meiste, was man über Dunchad gesagt hat, ist fragwürdig.

[190] Oder vielmehr deren zwei Abteilungen, für Kanoniker und für den Landklerus, vgl. Flodoard (10. Jahrh.), Historia Remensis ecclesiae IV 9 (MGH Script. XIII p. 574): *duas scolas Remis, canonicorum scilicet loci atque ruralium clericorum, iam paene delapsas ...*

Grundlage für eigene Studien zu benützen. Die platte Einfallslosigkeit, durch welche sich nicht wenige seiner Kommentare auszeichnen, spricht eher für das Letztere. Da seine Arbeiten außerdem der literarischen Gestaltung entbehren, genügt trotz der großen Bedeutung, die sie durchs ganze weitere Mittelalter und zum Teil bis ins 16. Jahrhundert hinein gehabt haben, ein knapper Hinweis.

Wir besitzen von Remigius von Auxerre ein große Zahl von Kommentaren zu Werken verschiedener Art und verschiedener Gebiete. Eine Hauptgruppe betrifft die artes, hier insbesondere die G r a m m a t i k und die S c h u l a u t o r e n. Remigius erklärte von den zu seiner Zeit vielgebrauchten spätantiken Lehrbüchern der Grammatik die Ars minor und die Ars maior des Donatus, schrieb Erläuterungen zu Priscianus de XII versibus Virgilii (oft auch *Priscianellus* genannt)[191] und zu desselben Autors Institutio de nomine pronomine et verbo, zu Phocas und Eutyches sowie zu dem seinerzeit verbreitetsten Lehrbuch der Metrik, Beda de arte metrica. Von Schulschriftstellern kommentierte Remigius die Disticha Catonis, Juvenalis (vorwiegend nach Heiric), das Carmen paschale des Sedulius und Martianus Capella, vielleicht auch Vergils Eclogen, die Consolatio philosophiae und die Opuscula sacra des Boethius. Ursprünglich waren wohl alle diese Kommentare als Interlinear- und Marginalscholien in Exemplare der betreffenden Texte eingetragen, ehe sie in die Lemmata-Form gebracht, d. h. unter Aushebung der erklärten Wörter oder Satzteile fortlaufend geschrieben und vom kommentierten Text gesondert überliefert wurden.

Eine zweite Gruppe bilden die B i b e l k o m m e n t a r e. Von Remigius wurden ausgelegt die Genesis, der Prophet Isaias (d. i. der dem Haimo von Halberstadt zugeschriebene Isaias-Kommentar), ferner wahrscheinlich die Kleinen Propheten (ebenfalls Pseudo-Haimo Halberstadensis), und ebenso wahrscheinlich rühren von ihm her die (wiederum unter Haimos von Halberstadt Namen gedruckten) Commentaria in Cantica aliquot, womit das Canticum Isaiae prophetae Is. 12, 1 ff., das Canticum Ezechiae regis Juda Is. 38, 10 ff., das Canticum Annae 1 Reg. 2, 1 ff.,

[191] Statt Priscianellus (belegt einstweilen aus Gorze saec. XI, vgl. Revue bénédictine 22, 1905, 10; Anchin saec. XII, vgl. Becker Catalogi bibliothecarum antiqui $121_{46 \cdot 50 \cdot 53}$; Rebais um 1200: Becker 134_{26}; zur Bildung vgl. Martinellus, wozu Paul Lehmann, Mittelalterliche Büchertitel II. Sitzungsber. d. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse, Jahrgang 1953 Heft 3 S. 4 = P. Lehmann, Erforschung des Mittelalters V, 1962, S. 59 f.; Serviellus: Anchin saec. XII, vgl. Becker Catalogi 121_{48}; aber Serviolus Fleury saec. X vel XI: Becker Catalogi 45_{20}; Hamersleben saec. XI: Becker Catalogi $56_{90 \cdot 93}$) wird die Schrift bzw. der Kommentar des Remigius zu ihr auch als Priscianus minor bezeichnet, worunter man sonst die Bücher XVII und XVIII der großen Institutio grammatica zu verstehen pflegt.

das Canticum Moysi ad filios Israel Exod. 15, 1 ff., das Canticum Habacuc prophetae Hab. 3, 2 ff. und das Canticum Moysi 'Audite Israel quae loquor' Deut. 32, 1 ff. gemeint sind. Nur handschriftlich überliefert ist ein Matthaeus-Kommentar; aus ihm stammen die zwölf unter dem Namen des Remigius gedruckten Homilien. Nicht dagegen gehören dem Remigius die unter seinem Namen gehenden Enarrationes in psalmos, die vielmehr von einem noch unbekannten Verfasser des zwölften Jahrhunderts herrühren.

Und schließlich gibt es von Remigius noch eine M e ß e r k l ä r u n g. Sie ist zwar so unselbständig wie alles, was Remigius geschrieben hat, aber doch dadurch bemerkenswert, daß sie sich nicht in die Richtung des Amalarius stellt. Von den zwei Teilen, in welche sich die Schrift gliedert, behandelt der erste die Messe bis zur Präfation, wobei in herkömmlicher Weise die Termini erklärt, die priesterlichen Gewänder symbolisch gedeutet und darauf die einzelnen Gebete und Handlungen erläutert werden. Der zweite, umfangreichere Teil ist wörtlich aus der Meßerklärung des Florus herübergenommen. Die gleich einem tiefen Riß den ganzen Traktat durchziehende innere Inkonsequenz: hier allegorisch-symbolische Auslegung (z. B. der Stellung des Diakons bei der Verlesung des Evangeliums), dort die von der Quelle mitgegebene strikte Ablehnung desselben Prinzips (z. B. der Auslegung der Messe als Feier des Gedächtnisses an den Opfertod des Erlösers): es hält schwer, hierin einen bestimmten Standpunkt des Kompilators zu erkennen, und man fragt sich, wie der Traktat des Remigius wohl beschaffen wäre, wäre dem Autor bzw. Kompilator anstelle des bequem verwertbaren Florus eine dem Umfang nach ebenso gut passende Auslegung anderer Geisteshaltung in die Hände gekommen.

Deutlicher als bei Heiric, der eine Grenze im positiven Sinne erreichte, tut sich das Ende der Erneuerungsbewegung bei Remigius kund. Verflachung, schulmäßig routiniertes Kompilieren, Ermattung, Abstumpfung: all dies kennzeichnet den Beginn einer neuen Phase im literarischen Leben.

Ehe wir indes die Grenze überschreiten, ist ein Blick auf die Apenninenhalbinsel zu werfen.

I t a l i e n hat zu Beginn der karolingischen Erneuerung seine besten Kräfte gleichsam abgegeben: Petrus von Pisa, Paulinus von Aquileia haben wesentlichen Anteil an ihr, haben ihr von Anfang an ihr Bestes geliehen, ja sie selbst mit hervorgerufen. Aber obwohl diese Männer zumeist wieder in ihre (langobardische) Heimat zurückkehrten, hat doch die Erneuerungsbewegung in Italien zunächst nur schwach gewirkt, und nennenswerte literarische Erzeugnisse werden, wenn man von den Genann-

ten, die zum Kreis um Karl gehörten, absieht, nur spärlich hervorgebracht.

Die bedeutendste Gestalt der Zeit nach Karl dem Großen hat nicht in Italien selbst das Licht der Welt erblickt: Claudius von Turin kam aus Spanien. Daß dies schon um 800 und im Gefolge des Felix von Urgel geschehen sei, hat man aus der Angabe der Gegner des Claudius, die ihn — zu Unrecht — einen Jünger jenes Adoptianisten schimpften, folgern wollen. Claudius selbst gibt nur an, er habe sich bei Erzbischof Leidrad in Lyon aufgehalten (vor 811). König Ludwig von Aquitanien holte ihn an seinen Hof und behielt den bibelkundigen Mann auch, als Karl der Große gestorben und er selbst Kaiser geworden war, zunächst in seiner Umgebung, erhob ihn aber 817/18 zum Bischof von Turin. Damit begann für Claudius die Zeit der Irrungen, welche das letzte Jahrzehnt seines Lebens erfüllen sollten. Gewöhnt an die Nüchternheit der fränkischen Kirchen, entsetzte sich der neue Bischof über den reichen Bilderschmuck, den das Volk südlich der Alpen seinen Gotteshäusern zu geben liebte. Überzeugt von der Richtigkeit der eigenen Anschauung und nicht bereit sie aufzugeben; unfähig sich in die Mentalität eines ihm innerlich fremden Volks hineinzuversetzen und darum zum Eiferer geradezu prädestiniert, ließ Claudius ohne Rücksicht auf den Widerstand der Bevölkerung die Objekte seines Anstoßes, Bilder und Kruzifixe aus den Kirchen entfernen, predigte und schrieb gegen die Verehrung der Bilder, was er Götzendienst schalt, gegen Reliquienkult, Wallfahrten und vor allem gegen die Verehrung des Kreuzes. Die Konflikte, zu denen der Bilderstürmer Anlaß gab, überschatteten die Jahre seines Episkopats; Claudius ist wahrscheinlich im Jahre 827 in noch ziemlich jungen Jahren gestorben.

Begonnen hatte er seine schriftstellerische Tätigkeit als Exeget, und seine bedeutendste Leistung sind in der Tat die Bibelkommentare. Als erstes Werk verfaßte Claudius, als er noch in Lyon lebte, seine *Expositio in Genesim*, die spätestens 811 abgeschlossen worden sein muß, weil in diesem Jahre die erste (und überhaupt einzige bekannte) Abschrift des Werkes von einem nicht näher bekannten Faustinus '*in Cassanolio palatio*', in der (Königs-)Pfalz Chasseneuil fertiggestellt wurde. Claudius widmete das Werk dem Abte Dructeramnus eines nicht lokalisierbaren Klosters. Das Werk gehört der Anlage nach zu den in der Zeit üblichen Kompilationen aus patristischen und frühmittelalterlichen Autoren bis herab zu Beda. Bezüglich der Art des Kommentierens bemerkt Claudius[192], er habe die Genesis *hystorica et allegorica explanatione* ausgelegt, wobei zu beachten ist, daß bei solcher Gegenüberstellung des „historischen" oder Literalsinns und der allegorica explanatio die letztere sich auf das höhere, geistige Verständnis im allgemeinen bezieht. Ungewöhnlich und aufschlußreich sowohl in bezug auf Claudius selbst als auch auf die Situation des literarischen Lebens erscheint die — nicht etwa als bloße Äußerung höflicher Bescheidenheit zu verstehende — Entschuldigung des Autors, weshalb er sich einer schlichten, anspruchslosen Ausdrucksweise bediene; er habe, so schreibt er an Dructeramnus[193], keine Gelegenheit gehabt, die artes zu studieren und auch nie einen Lehrer in diesen Fächern.

[192] MGH Epist. IV 592, 23.

Das nächste exegetische Werk, das Claudius fertigstellte, scheint seine *Expositio super Matthaeum* gewesen zu sein. Im Jahre 815 bat ihn der Abt Justus von Charroux um eine Erklärung des Matthäus-Evangeliums, die möglichst knapp gehalten, aber um so mehr in die Tiefe gehen sollte. Abgesehen von der Präzisierung, die Justus vornahm, muß das Bedürfnis nach einem Matthaeus-Kommentar ein sehr verbreitetes gewesen sein: nicht von ungefähr folgen einander mehrere Werke über diesen Gegenstand in vergleichsweise kurzen Abständen. Claudius also fügte sich dem Wunsche des Justus und schrieb in Eile, ohne erst das Material auf Tafeln oder Zetteln zu notieren und ohne vorherigen Entwurf — er entschuldigt dieses Verfahren mit seiner Armut und schlechten Gesundheit[194] — den erbetenen Kommentar. Der Anlage nach ist auch dieses Werk wieder eine Kompilation aus dem stets wiederkehrenden Quellenbereich.

Es folgten, was hier nicht im einzelnen erörtert zu werden braucht, Kommentare zu weiteren Büchern des Pentateuch und anderen historischen Büchern des Alten Testaments: zu Exodus, Leviticus und Numeri, zu den libri regum und Ruth, vor allem aber eine Auslegung sämtlicher paulinischer Briefe, die Abt Theodemir von Psalmody (in der Gegend von Nîmes) veranlaßt hatte, und schließlich noch zu den Büchern Josue und Iudicum. Aus all diesen Kommentaren und den zugehörigen Widmungsbriefen und sonstigen auf jene Bezug nehmenden Äußerungen ergibt sich, daß Claudius, auch nachdem er Lyon schon verlassen hatte, ein geschätzter und begehrter Exeget war vor allem bei den Bischöfen und Äbten Südgalliens, der Narbonensis.

Das änderte sich, als Claudius sich nach Übernahme des Bistums Turin zum Bilderstürmer entwickelte und sein Mißfallen auch an anderen kirchlichen Bräuchen und Formen vernehmlich kundtat. Theodemir, der, als der Jüngere, Claudius besonders verehrt hatte, wurde mißtrauisch; er schickte den ihm gewidmeten Kommentar zum Korintherbrief an den Hof nach Aachen, um ihn dort prüfen zu lassen, und legte dem Freunde

[193] MGH Epist. IV 592, 30 ff.
[194] In der Widmung zu dem Matthäus-Kommentar an Justus, MGH Epist. IV 593 f.

nahe, die ihm — Theodemir — bedenklich erscheinenden Lehrmeinungen zurückzuziehen. Claudius antwortete darauf mit einem *Apologeticus atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem,* von welcher Schrift uns nur Auszüge bei Dungal und Jonas von Orléans erhalten sind[195]. Theodemir antwortete im Tone ruhiger Besonnenheit; aber nun war die Angelegenheit vor Ludwig den Frommen selbst gekommen, der wie üblich eine Prüfung durch eine Kommission von Bischöfen vornehmen ließ, die zur Verurteilung des Buches führte. Als der Kaiser den Turiner aufforderte, sich vor einer Versammlung der fränkischen Bischöfe zu rechtfertigen, weigerte sich Claudius mit dem Bemerken, er denke nicht daran, dieser „Versammlung von Eseln" Rede und Antwort zu stehen. Man hatte den nötigen Humor oder übte aus welchen Gründen auch immer kluge Rücksicht. Claudius blieb weiterhin unbehelligt; nicht allzu lange nach jenem Ereignis dürfte er gestorben sein.

Nachgewirkt hat von all dem, was Claudius geschrieben, nur, wie es scheint, der Matthaeus-Kommentar, der in mehreren Exemplaren die Zeiten überdauert hat; aber auch seine Wirkung blieb sehr begrenzt.

Der zweite namhafte Schriftsteller Italiens aus unserem Zeitabschnitt ist nun wirklich Italiener: Agnellus (oder, wie er sich nach seinem Großvater nannte, Andreas) von Ravenna. Geboren um 805, Sohn einer reichen adeligen Ravennater Familie, wurde Agnellus schon als Kind für den geistlichen Stand bestimmt und erhielt mit kaum zwölf Jahren das Kloster S. Mariae ad Blachernas in seiner Vaterstadt als Kommendatarabt, dann, durch die Resignation eines Oheims auch das Kloster S. Bartholomaei in Ravenna in gleicher Eigenschaft. Durch Erzbischof Petronacius (817—835) empfing er die Priesterweihe. Hochbegabt und kunstsinnig (wovon er selbst überzeugt war) und von einflußreichen Verwandten umgeben, spielte Agnellus zweifellos eine wichtige Rolle in Ravenna. Doch erreichte er kein hohes Alter; wohl bald nach 854 ist er gestorben.

Agnellus zählte etwa dreißig Jahre, als er das Werk in Angriff nahm, das seinen Namen bewahren sollte, den *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis.* Veranlaßt wurde er zu diesem Unternehmen durch die Geistlichkeit seiner Vaterstadt, die eine Bischofsgeschichte zu haben wünschte, wie sie die römische Kirche in dem (damals freilich noch recht dürftigen) Liber pontificalis besaß.

Das Werk des Agnellus umfaßt die Geschichte der Bischöfe und Erzbischöfe von Ravenna von Apollinaris (um 200) bis Georgius, dem im Jahre 846 verstorbenen achtundvierzigsten Erzbischof. Gewiß enthalten

[195] Siehe oben S. 305 f. und 406 f.

die einzelnen Viten, aus denen sich die Geschichte zusammensetzt, manches Stereotype, was man auf hagiographische Quellen oder nach hagiographischem Muster gestaltete lokalhistorische Aufzeichnungen zurückführen mag (wenn etwa immer wieder gesagt wird, dieser oder jener Bischof sei *pius, pius et mitis, timoratus et mitis* usw. gewesen). Daneben aber steht eine Fülle von Details, die sonst nirgends überliefert werden. Und vor allem: Agnellus zieht außer schriftlichen Quellen, die ihn oft verließen (was er anzugeben pflegte) in reichstem Maße urkundliches und inschriftliches Material heran, Inschriften von Gebäuden, Denkmälern und Bildwerken aller Art. Großen Wert legte er auf Bildnisse Ravennater Bischöfe, denen er Porträtwert beimaß und die er für seine Personenbeschreibungen gern zu Hilfe nahm; denn auch das Äußere der biographisch-historisch behandelten Bischöfe pflegte er mit knappen Worten zu beschreiben, wenn er in irgendeiner Quelle Angaben darüber vorfand (z. B. *mediocris corpore, tenuis facie, maceratus ieiuniis* heißt es von Johannes Angeloptes cap. 1). Die Reichhaltigkeit an Nachrichten, vor allem solchen, die nicht aus zweiter und dritter Hand stammen, macht den Liber pontificalis zu einem Quellenwerk ersten Ranges; die Art der Quellenbenützung aber sichert ihm in der frühmittelalterlichen Geschichtschreibung eine geradezu einzigartige Stellung. Dazu kommt, daß Agnellus über eine ausgeprägte schriftstellerische Begabung verfügte. Die tödliche Gefahr der Eintönigkeit überspielte er mit selbstverständlicher Leichtigkeit, die in seinem Jahrhundert ihresgleichen sucht, wie sich denn auch sein Stil durch eine erfrischende Unbefangenheit auszeichnet. Gerade seine Sprache aber ist es, woran man sich gestoßen hat und immer wieder zu stoßen scheint. Gewiß zu Unrecht. Agnellus schreibt, das ist zuzugeben, kein gepflegtes „karolingisches" Mittellatein, und nach klassizistischer Ausdrucksweise zu streben und dadurch seinem Werk einen Hauch von zeitentrückter Monumentalität zu verleihen, lag dem quicklebendigen Manne völlig fern. Dafür aber entschädigt er mit um so frischerer Unmittelbarkeit und Lebendigkeit. Bald temperamentvoll berichtend, dann in gemessener Ehrerbietung vor einer ihm groß und verehrungswürdig erscheinenden Gestalt der Geschichte sich neigend, gleich darauf mit sichtlichem Vergnügen über eine hübsche Geschichte plaudernd, darauf mit pedantischer Sorgfalt die Lage einer Inschrift notierend, die er im Wortlaut mitteilt, um alsbald danach seinen Lesern — seinen Hörern, denn Hörer sind sie alle — in sprudelnder Lebhaftigkeit darzulegen, daß er dies oder jenes nicht berichten könnte, weil die Umstände so und so gelagert seien; und all dies und dergleichen mehr in der Sprache seiner Zeit, die sich mitten im Flusse des Lebens bewegt, und uns aus einem Jahrhundert selten mit so ungebrochenem Klang entgegentönt: das ist *Agnellus qui et Andreas,* den unter die schätzenswertesten Geschichts-

schreiber des frühern Mittelalters zu rechnen wir uns nicht zu scheuen brauchen.

Die karolingische Erneuerung hat auf der Apenninenhalbinsel, wie gesagt, bei weitem nicht in dem Maße Wurzel geschlagen wie nördlich der Alpen, und so ist es hier auch nicht zu den dem Auslaufen einer Woge vergleichbaren Erscheinungen gekommen wie anderswo; auch folgen die namhaften Schriftsteller in unserer Epoche weniger dicht aufeinander als in den Kerngebieten des fränkischen Reichs. So scheint es angezeigt, innezuhalten und den Blick wieder dorthin zu wenden, wo sich Entwicklungen abzeichnen, welche das nächste Jahrhundert bestimmen werden.

Ein anderes Bild bietet die lateinische Kultur der Zeit in Spanien. Hier, wo sie vor wenigen Menschenaltern geblüht hatte wie in keinem anderen Gebiet der abendländischen Welt, herrschte der Islam.

Das erste halbe Jahrhundert der Maurenzeit verging in wilder Unruhe. In der Schlacht am Fluß Barbate, unweit des Sees La Janda, waren im Jahre 711 die untereinander zerstrittenen Westgoten unter ihrem letzten König Roderich, der im Kampfe fiel, von dem arabischen Feldherrn Tarik und seinem Berberheere vernichtend geschlagen worden. Binnen weniger Jahre hatte darauf Musa ibn Nusair, der Statthalter des Kalifen in Nordafrika, mit einem arabischen Heer gegen nur geringen Widerstand fast die ganze Pyrenäenhalbinsel in seine Gewalt gebracht; so sehr hatte der Schrecken die Kräfte der Verteidiger gelähmt. Frei blieben allein einige unwegsame Gebirgsgegenden im Norden, wo geringe Teile der christlich-westgotischen Bevölkerung Zuflucht gefunden hatten. Ihnen gelang es im Jahre 718 oder 722 zum erstenmal, ein arabisches Heer zu schlagen und den Muselmanen den Nimbus der Unbezwinglichkeit zu nehmen. Der Sieg von Covadonga, den der Gote Pelayo erfocht, steht am Anfang des Königreichs Asturien, des ersten der kleinen christlichen Staatsgebilde im Norden, die dem Islam Einhalt geboten; man pflegt ihn als den Beginn der Reconquista zu betrachten.

Auch im übrigen Spanien war nur kurze Zeit nach der Besetzung wieder Friede eingezogen. Bald kam es zu blutigen Unruhen der verschiedenen islamischen Stämme, die auf die Pyrenäenhalbinsel gekommen waren, untereinander, 741 zu einem allgemeinen Berberaufstand. Erst nachdem der Omaijade Abd-ar-Rahman (I.) 756 Spanien vom Kalifat getrennt und in ein unabhängiges Reich umgewandelt hatte, das spätere Kalifat von Cordoba, gelang es, der dauernden Unruhen durch rücksichtslose Gewalt Herr zu werden. Abd-ar-Rahman leitete die Verschmelzung der verschiedenen Bevölkerungsgruppen ein, indem er allen gleiches Recht zusicherte, und schuf durch Förderung von Handel und Verkehr die Voraussetzungen der Sicherheit und der künftigen wirtschaftlichen wie kulturellen Blüte des neuen Reiches. Auch das Christentum wurde toleriert, und die Kirche konnte, wenngleich mit Beschränkungen, ihre Organisation aufrechterhalten.

Es wurden also die Voraussetzungen einer lateinischen Literatur und Bildung keineswegs gewaltsam zerstört, und doch war deren Fortbestand aufs äußerste gefährdet. Schon vor dem Zusammenbruch des westgotischen Reichs erfaßt von jener eigentümlichen Erschlaffung und Erstarrung, wie man sie nach Zeiten höchster Kraftentfaltung auch im geistigen Leben häufig beobachtet, nach der Eroberung abgeschnürt von der übrigen lateinischen Welt oder doch nur durch schwache Fäden mit ihr verbunden und daher aller Anregungen von außen beraubt, sollte das lateinische Element sich in einer ihm feindlichen Umwelt neben und gegen eine Kultur behaupten, die von Lebenskraft erfüllt und vom Selbstbewußtsein der Sieger getragen war. Schon der Gebrauch der lateinischen Sprache war ein Bekenntnis zur spanischen Tradition, zum Christentum und zur abendländischen Welt, ein Bekenntnis, das Mut erforderte und klare Haltung. Die Lage mußte um so aussichtsloser erscheinen, je länger die Fremdherrschaft währte, die die Nachgeborenen schon als Selbstverständlichkeit erlebten, je deutlicher sich das zahlenmäßige Verhältnis zwischen der eingeborenen Bevölkerung und den Muselmanen zugunsten der letzteren verschob und je größer die Zahl derer wurde, die als Renegaten mit dem Glauben der Väter auch ihr Volkstum aufgaben und sich der Herrschaft des Islam gefügig zeigten. In den ehemals römischen Provinzen Nordafrikas, die das Wandalenreich bildeten, war das Lateinische unter vergleichbaren Umständen innerhalb kurzer Jahre erloschen. Die werdende spanische Nation hat ihr bedrohtes geistiges Erbe über Jahrhunderte hinweg zu wahren gewußt.

Daß unter solchen Umständen keine umfangreiche Literatur zustandekam, ist ebenso klar wie die deutliche Verengung des Blickfeldes. Die erhaltenen Denkmäler besitzen zumeist nur geringen Umfang und sind vorwiegend geistlich oder religiös gerichtet. Schriftsteller von Rang und Namen sind eine seltene Ausnahme. Aber das Wenige, wovon die Geschichte zu berichten weiß, ist von ausgeprägter Eigenart und zeugt von einer Stärke des Charakters, die ihresgleichen sucht.

Die bedeutendste und merkwürdigste Erscheinung des achten Jahrhunderts ist Beatus von Liébana. Er stammt aus dem nicht von den Mauren besetzten Bergland von Asturien, vermutlich aus dem Tal von Liébana in der Provinz Santander. Trifft die Annahme zu, so hat er wohl schon als Kind gehört von der Not seines Volkes, das beherrscht sei von Fremden und Ungläubigen dazu. Im Kloster St. Martin zu Liébana wurde er

Mönch und Priester. Er soll Sprechschwierigkeiten gehabt und gestottert haben. Im Adoptianistenstreit wurde er zum Wortführer der Gegner des Elipandus. Dieser berichtete merkwürdige Dinge von ihm. Während der Ostervigil eines ungenannten Jahres habe Beatus verkündet, am folgenden Tag werde die Welt untergehen. Das Volk habe vor Angst zu fasten angefangen, bis ein Bauer gerufen habe: „Laßt uns essen und trinken, wenn es schon ans Sterben geht, so soll uns der Tod wenigstens nicht hungrig antreffen!" Ein andermal habe sich Beatus zuerst krank und dann tot gestellt und sei nach drei Tagen wieder auferstanden, „mit gesundem Leib und toter Seele", wie der Erzbischof bissig bemerkt. So redeten die Gegner. Offenbar ist Beatus ein zum Visionären geneigter Mensch gewesen; die Beschäftigung mit der Apokalypse und die allgemeine Aufgewühltheit seiner Zeit mögen die Anlagen gesteigert haben, so daß er in den Ruf kam, über die letzen Dinge mehr zu wissen als andere. Er starb im Jahre 798.

Nach der Synode von Sevilla im Oktober 784, auf welcher der Schwärmer Migetius von Elipandus, dem Erzbischof von Toledo, verurteilt wurde, muß sich Beatus gegen Elipandus und seine unvorsichtigen theologischen Formulierungen – eben die „adoptianistische" Lehre – gewandt haben, offenbar ungeschickt und wenig höflich. Erhalten hat sich nur die empfindliche und hochfahrende Erwiderung des Angegriffenen mit der Aufforderung an einen Abt Fidelis in Asturien, die „Häresie" des Beatus und seiner Anhänger auszurotten. Letzteres bezog sich wohl vor allem auf den jungen Bischof Heterius (Etherius) von Osma, der nach Asturien geflüchtet war, sowie einen Felix und einen Bonosus. Beatus verfaßte daraufhin, zumal der Brief des Elipandus in ganz Asturien verbreitet wurde, zusammen mit Heterius die zwei Bücher *adversus Elipandum,* worin er die Vorwürfe gegen seine Person zurückwies und einiges gegen den Adoptianismus auf Grund von Bibelstellen schrieb. Die Schrift, die einen etwas wirren Eindruck macht, ist sichtlich in Eile und wohl ohne literarischen Anspruch abgefaßt; sie weist die Form eines Briefes an Elipandus auf, ist aber im Grunde ein Aufruf an die staatliche und kirchliche Führung Asturiens, den Adoptianismus zu bekämpfen. Wieviel Beatus von sich aus dazu beitrug, daß die Sache nun doch eine etwas andere Richtung annahm, als er ursprünglich gewollt, sei dahingestellt; jedenfalls wurde er dadurch, daß er sich als Opfer toletanischer Tyrannei präsentierte, in den Augen seiner Landsleute gleichsam ein Vorkämpfer der asturischen Unabhängigkeitsbestrebungen. Er wandte sich auch nach Rom um Hilfe, und als die Lehre der Adoptianisten tatsächlich verurteilt wurde, scheint dies in Asturien wie ein persönlicher Sieg des Beatus aufgenommen worden zu sein. Einige Zeit später wurde er Abt.

Um die Zeit, da Beatus die zwei Bücher gegen Elipandus schrieb, war

er damit beschäftigt, seinem Hauptwerk, dem er seine jahrhundertelange Berühmtheit in Spanien verdankt, eine verbesserte und erweiterte Gestalt zu geben (784). Genau zehn Jahre zuvor hatte er zum erstenmal den großen Kommentar zur Johannes-Apokalypse, *in apocalipsin libri XII,* aus der Hand gegeben; eine dritte, endgültige Fassung stammt aus dem Jahre 786.

Das Werk ist klar und übersichtlich in der Weise aufgebaut, daß in durchgängigem Wechsel jeweils einem als storia (d. i. historia) bezeichneten Textabschnitt unter der Bezeichnung expositio suprascriptae storiae der zugehörige Kommentarabschnitt folgt. Der Umfang der einzelnen storiae ist sehr verschieden; jedes Buch zerfällt in mehrere Abschnitte der beschriebenen Art. Drei größere Einschübe unterbrechen das System. Das zweite Buch beginnt mit einem prologus de ecclesia et synagoga; darin wird erklärt, was ecclesia bedeute, von den Ständen und Gliedern der Kirche gehandelt: von Christus, den Engeln, Patriarchen, Propheten, Aposteln, Martyrern, Klerikern, Mönchen, Gläubigen und Frommen; desgleichen wird von der Synagoge gesprochen und erklärt, wodurch sie sich von der Kirche unterscheide, darauf vom Antichrist und in Kürze von anderen Gegnern der Kirche: Häresien, Sekten, Schisma, über den Aberglauben, die Heuchelei, Unzucht usf. Ein zweiter Einschub findet sich am Ende des zweiten Buches; hier wird von der Arche als Vorbild der Kirche gehandelt sowie von den sieben apokalyptischen Kirchen. Inmitten des sechsten Buches, anschließend an die Erklärung von Namen und Zahl des Antichrist (Apoc. 13,17) findet sich als dritter Einschub ein Abschnitt aus Augustinus de civitate Dei 20,19 über den Antichrist (qualiter imperatorem tollat Romanum et ipse sumat imperium).

Das Werk ist, was den Inhalt betrifft, reine Kompilation oder vielmehr schon Katene, die eine nicht gewöhnliche Kenntnis der einschlägigen patristischen und frühmittelalterlichen Literatur bezeugt, eine Kenntnis, die zu jener Zeit wahrscheinlich nur in Spanien denkbar war und auch da wohl die Möglichkeit des Büchertausches voraussetzte. Hier finden sich neben allenthalben in der lateinischen Welt verbreiteten Schriften der Kirchenväter Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregor d. Gr. sowie Isidor nebst dem zumeist ein wenig tiefer eingestuften Fulgentinus von Ruspe Namen, die aufhorchen lassen: Irenaeus von Lyon, von dessen Schriften allein das Hauptwerk adversus haereses (oder detectio et eversio falso cognominatae gnoseos) zwar ins Lateinische übersetzt, aber wenig bekannt geworden war; Victorinus von Pettau, der erste lateinisch schreibende Exeget († 304 als Martyrer der diokletianischen Verfolgung); der kluge Afrikaner Ticonius († um 390), dessen Apokalypsenkommentar gegen die damals noch allein übliche historische Deutung des Buches erstmals eine spiritualistische vorlegte, aber weil der Autor Donatist war, nur frag-

mentarisch erhalten geblieben ist, und zwar in erster Linie durch die Exzerpte unseres Beatus; dessen weiterer Landsmann Primasius von Hadrumetum († nach 392), dem ebenfalls für die Erhaltung des Ticonius-Kommentars Bedeutung zukommt; und schließlich die Spanier Gregor von Elvira († 392) und Apringius von Beja (Pace, zur Zeit des Gotenkönigs Teudis 531–548), deren Apokalypsenkommentare über die Pyrenäenhalbinsel hinaus nicht bekannt geworden sind. Man sieht, das Werk des Beatus ist für die Nachwirkung seltener patristischer Literatur wichtig geworden und, wegen der wörtlichen Auszüge aus dieser, für uns auch ein nicht zu übersehender Zeuge altlateinischer (vorhieronymianischer) Bibelübersetzung in Spanien.

Das Merkwürdigste jedoch an dem Kommentar sind die zahlreichen ganzseitigen Bilder, welche als durchgängige Illustration die älteren Handschriften des Werkes schmücken; von den rund 30 bekannten Handschriften weisen nicht weniger als acht aus dem zehnten und sechs aus dem elften Jahrhundert diese Bebilderung auf. Man hat den Ursprung der verschiedenen Typen des Zyklus auf namhafte spanische Skriptorien zurückführen können und festgestellt, daß die Bilder zum Teil auf älteren Vorlagen beruhen. Es scheint nicht ausgeschlossen, daß die Anregung zur Illustration auf Beatus selbst zurückgeht. Beiläufig sei erwähnt, daß sich unter den Bildern eine auf zwei gegenüberstehenden Seiten angeordnete Weltkarte befindet, die als sogenannte Beatus-Karte einen besonderen Typus der frühen christlichen Weltvorstellungen verkörpert.

Über sein Anliegen verrät uns Beatus nicht mehr, als daß er den Kommentar zur Verherrlichung Christi geschrieben habe. Gewiß waren es nicht gelehrt theologische Neigungen, die das Werk entstehen ließen, und von literarischem Ehrgeiz gibt auch das Wenige, das er sonst der Nachwelt überlieferte, nichts zu erkennen. Den Streit mit Elipandus führte nicht der Theologe, sondern der Mönch, und wo Beatus sonst für uns sichtbar auftritt, kommt neben dem Religiösen allenfalls nur noch dem Patriotismus Bedeutung zu. Durch die galligen Äußerungen des Elipandus wird der eschatologische Grundzug seiner Religiosität bezeugt; diesem sowohl wie besonders dem visionär-prophetischen Wesenszug des Mannes, von dem derselbe Gewährsmann berichtet, mußte ein Buch wie die Johannes-Apokalypse zur Seele reden. Es kommt hinzu, daß das Schicksal Spaniens und vor allem der Gedanke daran, daß es von Ungläubigen beherrscht sei, zu jener Zeit in vielen die Erwartungen des nahenden Weltendes nährte; wie verbreitet der Glaube war, mit Mohammed und seinen Anhängern sei die Herrschaft des Antichrist angebrochen, lehrt unter anderem die älteste Vita des Propheten, die nicht allzu lange nach Beatus im besetzten Spanien von einem Christen verfaßt wurde. Nicht ohne Grund hat Beatus jene Einschübe über die Kirche und ihre Gegner, über die Arche als Symbol der

Kirche in der Zeit der Bedrängnis und über den Antichrist hinzugefügt.

Als Ausdruck eines verbreiteten Endzeitbewußtseins, das sich mit patriotischer Gesinnung verband, war der Apokalypsenkommentar ein Werk von höchster Aktualität. Als Deutung der geschichtlichen Situation Spaniens zur Zeit der Fremdherrschaft errang er sich jene ungewöhnliche Wertschätzung, von der noch heute die großartige Ausstattung der älteren Handschriften Kunde gibt; als gleichsam prophetische Mahnung, des nahen Endes zu gedenken, ist das Werk sechs Jahrhunderte hindurch im geistigen Leben Spaniens gegenwärtig geblieben.

Im maurisch besetzten Spanien sind im Laufe des achten Jahrhunderts nur ein paar Heiligenleben, vorwiegend Bearbeitungen älterer Viten, und ein weniges an moralisch-aszetischer Kleinliteratur entstanden. Daß trotz dem unvermeidlichen Rückgang der Bildungsmöglichkeiten das lateinische Kulturelement doch nicht erlag, beweisen zwei namhafte Schriftsteller aus dem zweiten Saeculum der Fremdherrschaft. Ihre Geburtszeit liegt wenige Jahre nach dem Tod des Beatus.

Über das Leben des Eulogius von Cordoba sind wir aufs beste unterrichtet durch die Biographie, die ihm sein Freund Albarus gewidmet hat. Demnach war er als Sohn einer angesehenen gotischen Familie in Cordoba geboren. Für den geistlichen Stand bestimmt und den Klerikern von St. Zoilus in seiner Vaterstadt zur Erziehung übergeben, empfing er vor allem bei dem Abte Speraindeo, den er selbst später als einen sehr gebildeten Mann und Verfasser einer Schrift gegen den Islam rühmte, einen offenbar vorzüglichen Unterricht, der in dem hochbegabten und wissensdurstigen jungen Menschen neben der Neigung zu biblischen Studien die Freude an Literatur und Poesie weckte. Zwischen ihm und seinem Freunde Albarus entwickelte sich ein literarisch-poetischer Verkehr; es ist solches wohl die einzige Form gewesen, unter welcher literarisches Leben in lateinischer Sprache noch möglich war. Eulogius selbst hielt allerdings jene Versuche nicht der Bewahrung für die Nachwelt würdig. Er war längst Seelsorger in seiner Vaterstadt, als er gegen Ende der vierziger Jahre eine Reise in das Frankenreich, d. h. in die Spanische Mark, unternahm, um einen verbannten Bruder zu besuchen; daß er von dieser Reise auch Bücher in das ehedem so bücherreiche Spanien mitbrachte, wirft ein bezeichnendes Licht auf die Verhältnisse seiner Zeit. Nicht lange nach jener Reise aber, 850, begann unter Abd-ar-Rahman II. eine Christenverfolgung, die auch noch unter dessen Nachfolger Mohammed I. andauerte, und nun erwies sich, daß Eulogius alles andere war als ein in Beschaulichkeit lebender Schöngeist. Das erste Opfer der Verfolgung war ein Priester namens Perfectus gewesen, der sich zu islamfeindlichen Äußerungen hatte herausfordern lassen, denunziert, vor Gericht gestellt und, als er weiterhin Mohammed für einen falschen Propheten erklärte, hingerichtet worden war. Im

weiteren Verlauf stellten sich manche Christen freiwillig dem Richter oder forderten die Muslims heraus, um das Martyrium zu erlangen. Das Urteil über ihr Verhalten offenbarte eine tiefe Spaltung der christlichen Bevölkerung und des Klerus. Viele lehnten das Verhalten des Perfectus und der nach ihm Hingerichteten als Torheit und Provokation der legitimen Obrigkeit ab. Am weitesten ging in dieser Richtung der Bischof Reccafrid von Sevilla, der seine eigenen Glaubensgenossen, die sich gegen die muslimische Herrschaft äußerten, zu Staatsfeinden und Verbrechern erklärte. Auch Eulogius, der damals bereits für Perfectus und die anderen Opfer eingetreten war, wurde auf Reccafrids Veranlassung inhaftiert (851), jedoch bald wieder freigelassen. Nachdem er in den folgenden Jahren sein Eintreten für die von ihm als Martyrer Verehrten energisch und mutig fortgesetzt hatte, wurde er 858 vom spanischen Episkopat zum Erzbischof von Toledo gewählt; aber noch ehe die in Anbetracht der Verhältnisse verschobene Konsekration stattgefunden hatte, wurde auch er ein Opfer der Verfolgung. Eine maurische Christin, die bei ihm Schutz gesucht hatte, wurde in seinem Hause entdeckt, Eulogius vor Gericht gestellt und am 11. März 859 enthauptet, wenige Tage nach ihm jene Maurin.

Die Schriften des Eulogius, die auf uns gekommen sind, hängen alle mit dem Geschehen zusammen, welches die christliche Bevölkerung Spaniens zu jener Zeit am stärksten bewegte, mit der Verfolgung unter Abd-ar-Rahman und Mohammed, und setzen jene Spaltung zwischen Opportunismus und Glaubenseifer voraus, von der auch sein eigenes Leben betroffen war.

Drei Schriften befassen sich mit dem Gegenstand: das *Memoriale sanctorum*, das *Documentum martyriale* und der *liber apologeticus*.

Das *Memoriale sanctorum* ist Albarus gewidmet und gliedert sich in drei Bücher. Buch I behandelt die Geschichte der Verfolgung in Spanien im allgemeinen; mit dem historischen Bericht aber verband sich für Eulogius das Anliegen, die Sache der Martyrer zu führen und zu erweisen, daß jene, die sich freiwillig dem Richter stellten, wahrhaft Heilige gewesen seien, auch wenn sie sich nicht durch Wundertaten ausgewiesen hätten. Buch II behandelt die einzelnen Martyrien. Nach kurzer praefatio, in der Eulogius ankündigt, er wolle *nostrorum tantummodo beatorum gesta* darstellen und ihre *nomina, aetates, ortus, diesque allisionum* (d. i. die Tage des Leidens) wahrheitsgetreu berichten, beginnt er die erste passio, die des Priesters Perfectus, im Stil einer Urkunde und zugleich in Anlehnung an den Bericht über die Geburt Christi im Lukas-Evangelium mit mehreren Datierungen; der Bericht setzt an der Stelle des ersten Konflikts mit den Mohammedanern ein. In ähnlicher Weise werden die anderen passiones erzählt, jeweils mit kurzer Vorgeschichte, doch ohne die in hagiographischen Schriften vielfach vorkommende Ergänzung unvollständiger Lebensläufe, welche die zeitliche Nähe ohnedies verboten hätte, anschaulich und lebhaft und mit zuweilen durchbrechender leidenschaftlicher Bewegtheit. Das Werk war auf zwei Bücher berechnet und entsprechend aufgebaut. Als jedoch Abd-ar-Rahmans Sohn Mohammed I. die Verfolgung wieder aufnahm, sah sich Eulogius veranlaßt, ein drittes Buch hinzuzufügen. Es beginnt mit einer Schilderung der allgemeinen Lage unter dem neuen Herrscher und behandelt dann in gleicher Weise wie das zweite Buch die einzelnen passiones.

Als literarische Schöpfung zeigt das Memoriale sanctorum ein beachtliches Maß an Originalität. Nach Stoff, Auffassung desselben und allgemeiner Tendenz am ehesten wohl der „historischen“ Hagiographie zuzurechnen, nimmt das Werk in verschiedener Hinsicht eine Sonderstellung ein. Zyklen von Martyrerpassionen gibt es an sich nicht sehr viele, und sie sind (wie der des Gregor von Tours in gloria martyrum) durchweg um Jahrhunderte von der Zeit der Ereignisse getrennt, beruhen auf älteren passiones und sind schon deshalb mehr oder minder legendär ausgestaltet; ein zeitgenössischer und historisch zuverlässiger Bericht wie der des Eulogius ist in diesem Bereich durchaus ungewöhnlich. Daß ein Hagiograph sich veranlaßt sieht, den gewaltsamen Tod seines Helden erst als Martyrium zu erweisen, kommt ebenfalls nur selten vor (im frühen Mittelalter z. B. in der passio Desiderii des Sisebut), überhaupt nicht in einem Zyklus. Nicht minder ungebräuchlich ist es, wenn Eulogius auf das übliche Darstellungsmittel der „hagiographischen Interpretation“, welche die einzelnen Handlungen und das jeweilige Verhalten des Helden aus seiner Heiligkeit, seiner besonderen Erwähltheit heraus zu erklären sucht, verzichtet, dasselbe Anliegen auf die Deutung eines einzigen, zentralen Geschehens – eben des Martyriums – konzentriert und beschränkt, dabei aber die von vornherein eine positive Einstellung des Lesers voraussetzende Interpretation durch das apologetisch wirksame Mittel des stringenten historischen Beweises zu ersetzen sucht. Natürlich ergab sich all dies für Eulogius aus der Situation des Miterlebenden; aber sie allein hätte ihn nicht zu hindern brauchen, eine Reihe von passiones mit dem üblichen hagiographischen Apparat und im herkömmlichen Stil zu schreiben, wie es etwa Fortunatus in der vita Radegundis getan hat. Die Art seines Eintretens für die Sache der von ihm als Martyrer verehrten Glaubensgenossen – im Prinzip ein Anliegen aller Hagiographen – und die zeitgeschichtliche Ausrichtung, die durch den Aufbau schon äußerlich hervorgehoben wird, verleihen dem trotz der gelegentlich durchbrechenden Leidenschaftlichkeit des Verfassers wohlausgewogenen Werk das individuelle Gepräge, aber auch literarischen Rang.

Die beiden anderen Schriften fallen gegenüber dem Memoriale sanctorum stark ab. Der *liber apologeticus martyrum*, auch dem Umfang nach

von geringerem Gewicht, sollte ursprünglich nur das Martyrium des Rudericus und Salomon behandeln. Aber der Verfasser kommt erst am Ende wieder darauf zurück. Die Stimmen, welche das Verhalten jener Christen, die sich freiwillig dem Richter gestellt, ja ihn herausgefordert hatten, verurteilten, übertönten gleichsam das Geschehen selbst; Eulogius nimmt die Glaubenszeugen noch einmal mit der flammenden Beredtheit seiner Überzeugung in Schutz.

In den apologeticus fügte er (als c. 6) anscheinend wörtlich eine *vita Mahometi* ein, die er in einer Handschrift des Klosters Leyre unweit von Pamplona gefunden hatte. Der wenig umfangreiche Text ist von einem Ungenannten wohl nicht allzu lange vorher abgefaßt worden und bietet eine stark legendäre Darstellung. Ganz anders als im 12. Jahrhundert etwa Walter von Compiègne das Leben Mohammeds in einem epischen Gedicht behandeln wird, wirkt diese älteste christliche vita des Propheten wie ein ins Negative verzerrtes Heiligenleben.

Eine dritte Schrift des Eulogius, das *Documentum martyrii*, ist an zwei christliche Jungfrauen namens Flora und Maria gerichtet, die sich bereits im Kerker befanden. Der Autor ermahnte sie mit sachlichen Gründen und unter Hinweis auf Beispiele der Glaubenstreue, in der Stunde der letzten Bedrängnis nicht zu wanken.

In seinen erhaltenen Werken erscheint uns Eulogius als ein begabter Schriftsteller von ausgeprägter Individualität. Er schreibt nicht volkstümlich und schlicht, wohl aber in starker Bewegung des Gefühls; auch wo er nur erzählt, empfindet der Leser das Erregende der Situation. Als Spanier liebt Eulogius den vollen Klang des Wortes, die kunstvoll gestaltete Rede; doch hat ihn die persönliche Teilnahme an dem Geschehen, das er darstellte und mitzubestimmen suchte, davor bewahrt, in leeren Schwulst zu geraten. Sie hat ihn aber auch gehindert, seine von dem Freunde und Biographen Albarus gerühmte Gelehrsamkeit offener zu zeigen, und nur ausnahmsweise fließt ein Vers aus Lucan, ein Zitat aus Iuvencus, den Disticha Catonis oder aus Sedulius (769 C = carm. pasch. 1,303, an einer etwas komisch wirkenden Stelle über das Ende eines Eunuchen, dem der Bauch platzt) ein. Doch sei bemerkt, daß er den sehr seltenen Psalmenkommentar des jüngeren Arnobius († 450) anführt und im Memoriale sanctorum den einzigen Rest des polemischen Werkes seines Lehrers S p e r a i n d e o gegen den Islam bewahrt hat (es geht um die Schilderung des Paradieses, für welches der Prophet den Gläubigen viele schöne Frauen versprach). Das Gewicht der Sache, für die er bis zum Opfer des eigenen Lebens eingetreten ist, und die temperamentvolle Art, in der er es tat, haben Eulogius aber doch nicht zum finsteren Eiferer werden lassen, und zuweilen erhellt einen Augenblick lang aufblitzender Humor die ernsten Züge des Mannes.

Es liegt wohl überhaupt eine gewisse Gefahr darin, die literarische und geistige Persönlichkeit des Eulogius allein nach dem zu beurteilen, wozu ihn die Verfolgung gemacht hat, und als welcher er uns in den erhaltenen Schriften erscheint. Daß gerade diese Enge und Einseitigkeit des Blickes eine ihm aufgezwungene Haltung war, lehrt uns sein Biograph. Für die Freiheit des Geistes, die im Grunde seinem Wesen entsprach, ist wohl nichts so bezeichnend wie die Nachricht, daß er sich zur Zeit seines ersten Aufenthaltes im Gefängnis mit lateinischer Dichtung befaßte. Ibi metricos quos adhuc nesciebant sapientes Hispaniae pedes perfectissime docuit nobisque post egressionem suam hostendit, schreibt Albarus (vit. Eulog. 2,4). Die Stelle erhellt schlaglichtartig die Verhältnisse im literarischen Leben der Zeit. Was der sachkundige Berichterstatter voraussetzt, ist das völlige Verschwinden der metrischen (quantitierenden) Dichtkunst nach antiker Manier. Im siebenten Jahrhundert hatte sie mit der rhythmischen im Streit gelegen: Eugenius pflegte quantitierend zu dichten, hatte aber auch dem Rhythmus versuchsweise Eingang gewährt; Julians energisches Eintreten für die Quantität setzt bereits das Vordringen des Rhythmus voraus, der sich allem Anschein nach im achten Jahrhundert, soweit es in dieser traurigen Zeit überhaupt zum Dichten kam, offenbar vollständig durchsetzte. Der gefangene Eulogius hätte also die Kunst der metrischen Dichtung zunächst für sich geübt, dann nach seiner Freilassung seinen Freundeskreis, vorab den Albarus, in ihr unterwiesen und auf diese Weise in Andalusien wieder eingeführt. Von den Versuchen des Eulogius selbst besitzen wir nichts; doch wird sogleich noch einmal von dem Gegenstande zu reden sein.

Sein Freund und Biograph P a u l u s A l b a r u s war jüdischer Abstammung; er wurde um 800 als Kind einer wohlhabenden Familie bei Cordoba geboren. Ob bereits die Eltern Christen waren oder erst er selbst sich taufen ließ, wird nicht berichtet; jedenfalls besuchte er den Unterricht des Abtes Speraindeo, wo er Eulogius kennen lernte und mit ihm Freundschaft fürs Leben schloß. Er scheint weiterhin in Cordoba geblieben zu sein und entwickelte sich, wiewohl Laie, zu einem der entschiedensten und bedeutendsten Vorkämpfer des Christentums in Spanien zur Zeit der Fremdherrschaft. Seinen Freund Eulogius überlebte er nur um wenige Jahre; um 860 (zumeist wird 861 angegeben) ist Albarus gestorben.

Wir besitzen noch etwa zwanzig B r i e f e von und an ihn; sie sind ebenso bemerkenswerte Dokumente ihrer Zeit wie Zeugnisse der persönlichen Stellung des Mannes, der hier als der geistige Mittelpunkt eines weiteren Kreises gebildeter Christen erscheint. Die äußerst lebendig und temperamentvoll geschriebenen Briefe bezeugen die starke Anteilnahme des Verfassers an den Ereignissen und den Anliegen seiner Partner, erweisen ihn aber auch als einen sehr gebildeten und belesenen Mann. Be-

sonders eindrucksvoll wirkt der Briefwechsel mit einem von Albarus so genannten transgressor, einem ehemaligen Geistlichen namens Bodo, der zum Judentum übergetreten war und sich jetzt Eleazar nannte. Albarus macht ihm die heftigsten Vorwürfe, aber auch der andere bleibt ihm an Bissigkeit nichts schuldig, und jeder der beiden Partner setzt seine Kenntnisse in der profanantiken Literatur ein, um auch auf diesem Felde den Gegner zu schlagen. Überhaupt scheint Albarus, wenn man ihn mit Eulogius vergleicht, eher noch lebhafter, noch temperamentvoller gewesen zu sein.

Albars literarisches Hauptwerk ist der *Indiculus luminosus.* Der „lichtvolle Nachweis“ soll, das ist der Grundgedanke, den Christen – gemeint sind natürlich die unter maurischer Herrschaft lebenden Zeitgenossen des Autors – vor Augen führen, was sie zu tun und wie sie sich zu verhalten hätten, und er soll in einem zweiten Teile zeigen, wo der eigentliche Feind der Kirche stehe, den es zu bekämpfen gelte. Das Werk eröffnet ein eindringliches, von innerer Glut erfülltes Gebet, das an Ildefons gemahnt, doch nicht in gleichem Überschwang verströmt. Der erste Teil geht aus von dem Faktum der Christenverfolgung. Es konnte wohl gar nicht anders geschehen, als daß auch Albarus sich gegen die Renegaten und stillen Mitläufer unter den Christen wandte, welche die Verfolgung nicht wahrhaben wollten und alle Schuld bei den eigenen Glaubensgenossen sahen. An handgreiflichen Beispielen der Unterdrückung, Verfemung, Beschimpfung und offenen Gewalt sucht er die Wirklichkeit der von jenen bestrittenen Verfolgung zu erweisen, mahnt die Christen zur Glaubenstreue und Festigkeit und stellt ihnen als Beispiel der Standhaftigkeit und Einigkeit die frühe Christenheit vor Augen. Heutzutage aber beschönige man Lauheit und Feigheit; die im Hofdienst stünden, gäben schlechtes Beispiel, der Klerus stelle sich auf die Seite der Feinde des christlichen Glaubens um seines eigenen Vorteils willen: *Rogo, unde nova haec in ecclesia est orta clementia, quae infernalia haec vomuit dogmata* (524 B). Er verweist auf die neuen Martyrer, gibt Hinweise für ein nach seiner Überzeugung allein richtiges Verhalten und geht dann (c. 21) zur Darstellung des Gegners über. Anknüpfend an die Vision Daniels versucht er zu zeigen, daß Mohammed ein Vorläufer des Antichrist oder einer der Antichriste sei, die seit alters geweissagt seien; zur Erläuterung werden zahlreiche Details aus dem Leben des Propheten und aus der Lehre des Islam besprochen. Dieses sei, so schließt das Werk, der Gegner, dem es mit allen Mitteln zu widerstehen gelte, bis zum Opfer des eigenen Lebens.

Der Indiculus luminosus ist als Ganzes wohl die inhaltsreichste, umfassendste und eindrucksvollste Schilderung der Verhältnisse im maurischen Spanien aus christlicher Sicht. Die Darstellung geschieht durch einen Autor, der selbst zutiefst aufgewühlt war, mitgerissen oft von einem unbändigen Temperament, und der darum den Leser zu fesseln verstand. Daß er dazu ein Meister der Prosa war, der trotz der Lebhaftigkeit seiner Parteinahme die Kunstmittel der Sprache ohne eigentliche Übertreibung zu gebrauchen wußte, gibt seinem Werk den literarischen Rang.

Bald nach dem gewaltsamen Tod des Eulogius machte sich Albarus an die Abfassung der *vita vel passio Eulogii.* Er wolle, so bemerkt er, das ganze Leben darstellen und zwar so, daß das Martyrium nicht wie bei den meisten Glaubenszeugen der Zeit als das einzige Zeugnis ihrer religiösen Haltung erscheine, sondern als die Krönung eines erfüllten Lebens; als Freund des Verstorbenen von Jugend auf sei er zu wahrheitsgemäßem Bericht befähigt.

In der Tat besitzt die vita hohen Quellenwert trotz ihres durch und durch hagiographischen Charakters. Albarus erzählt oder erfindet keine Wundergeschichten, behandelt aber das Leben des Freundes durchaus unter einem religiösen Aspekt. Die Darstellung erfolgt chronologisch, nur einmal, vor der Wahl des Eulogius zum Erzbischof, rühmt der Autor die Tugenden seines Helden so, daß auch die Erhebung zum Bischof als notwendige Folge aus dem Lebensweg des Eulogius erscheint. Die vita klingt aus in einem von tiefer Empfindung getragenen, begeisterten Nachruf.

Im übrigen war Albarus wissenschaftlich und literarisch interessiert genug, um auch den Gelehrten und Schriftsteller in Eulogius nicht über dem Glaubenszeugen und Heiligen zu vergessen. So weist er nicht nur wiederholt auf die literarischen und schöngeistigen Neigungen seines Helden hin, sondern berichtet auch, wie Eulogius von jener Reise nach Pamplona die civitas Dei Augustins mitbrachte, die Aeneis, einen Iuvenal, die Satiren des Horaz, die Figurengedichte des Optatianus Porfyrius, die Rätselgedichte Aldhelms, die Fabeln des Avianus und einen Band mit Hymnen. Es handelt sich, beiläufig bemerkt, um einen überlieferungsgeschichtlich sehr bemerkenswerten Vorgang. Die Mehrzahl der genannten Texte waren sonst keine Seltenheiten. Ihre ausdrückliche Nennung in der Vita läßt kaum eine andere Deutung, als daß es sich in der Tat um Bücher handelte, deren Besitz in dem bücherreichen Spanien damals eine Kostbarkeit war.

Am häufigsten pflegen die Gedichte des Albarus genannt zu werden. Mit Sicherheit kann ihm nur das kleine Corpus von vierzehn carmina zugewiesen werden, welche in der einzigen, im 10. Jahrhundert in León geschriebenen Cordubenser Handschrift zusammen mit den anderen Schriften des Albarus überliefert sind. Im siebten Jahrhundert würde man eine Sammlung dieser Art vielleicht als liber epigrammatum bezeichnet haben, Kleindichtung vermischten Inhalts: zwei Versionen eines Nachtigallenliedes (carmen philomelaicaum), ein Epigramm auf den Hahn, Verse über die Stimmen der Tiere und den Pfau, ein Gebet, ein Gedicht

über die Kränklichkeit des alternden Dichters, Verse für die Bibel des Presbyters Leobegild von Cordoba, andere zum Lob des Kreuzes, zu Ehren des Hieronymus und ein *ymnus in diem sancti Eulogii presbiteri*, dessen Strophenanfänge das Akrostichon *Albarus te rogo salves* ergeben, ein Epitaphium für Eulogius und ein Gebet des Albarus zu ihm um seine Fürbitte. Mit Ausnahme des Hymnus, der aus der asklepiadeischen Strophen besteht, sind sämtliche Gedichte in Hexametern abgefaßt ('versi heroyci'). Aber die Quantität liegt im argen, und häufig hat der Dichter lange Silben gesetzt, wo kurze stehen müßten. Wie die vielfach vulgäre Orthographie tragen eben auch die Verse das Mal des zwangsläufigen Rückgangs der Bildungsmöglichkeiten an sich; viel anders werden wir uns die Verse des Eulogius auch nicht vorzustellen haben. Auf den ersten Blick ist die starke inhaltliche wie formale Abhängigkeit von älterer, vorwiegend spanischer Dichtung erkennbar. Am meisten scheint Eugenius von Toledo benützt, er ist vielleicht als Muster für das ganze Corpus anzusehen. In welchem Umfang andere Dichter – Martial, Isidor (als Verf. der versus in bibliotheca) wirklich herangezogen worden sind, wäre genauer zu prüfen. Von besonderem Wert wäre es, Sicherheit über die Benützung Theodulfs zu gewinnen; sie wäre das einzige Beweisstück einer Verbindung mit der zeitgenössischen oder fast zeitgenössischen Dichtung auf fränkischem Boden.

Die Gedichte des Albarus weisen zahlreiche Mängel auf, und bedeutend sind sie allesamt nicht. Doch sie bezeugen das Fortbestehen oder vielmehr die Wiederbelebung der versunkenen Tradition antikisierender Verskunst in Spanien in den schwersten Jahrzehnten der Fremdherrschaft.

Und wenn der Blick sich löst von dem einzelnen Werk und dem einzelnen Autor und im Geiste hinausschweift über Andalusien und hinweg über das ganze spanische Land, das nun seit anderthalb Jahrhunderten dem Islam unterworfen war, bis hin zu den kleinen christlichen Königtümern im nördlichen Bergland, die eifersüchtig darüber wachten, daß nicht ein anderer ihnen den Ruhm der Wiedergewinnung Spaniens nähme, so wird der Schauende mit einem Mal gewahr, welche Bewandtnis es mit dem Lateinischen hatte in dem besetzten Land, mit dem Bemühen der Schriftsteller von Rang und Namen und den Versuchen vieler Ungenannter, die da und dort immer wieder irgend etwas in lateinischer Sprache festzuhalten suchten: es war, bewußt im Einzelfalle oder nicht, der lateinische Beitrag zu dem geistigen Kampf um die Grenze des Abendlandes.

BIBLIOGRAPHISCHER ANHANG

Facienda iniuria multis.
cf. Hor. sat. 2, 6, 28.

A. Allgemeiner Teil

Textsammlungen

Migne PL = Patrologiae cursus completus. Series latina, accurante J.-P. Migne. 217 Bde. und 4 Registerbde., Paris 1844–1856 (u. öfter).
Bisher umfassendste Sammlung lateinischer Kirchenschriftsteller von Tertullian bis 1216, chronologisch geordnet. Fast durchweg unzuverlässige Abdrucke alter Ausgaben, vorwiegend des 16. bis 18. Jahrhunderts. Trotz zahlreicher Fehler, insbesondere auch seither erkannter falscher Zuschreibungen, und trotz vieler neuerer und besserer Editionen ist das Corpus als Ganzes nicht zu entbehren. Bei der Ermittlung irriger Zuweisungen leistet wertvolle Hilfe P. Glorieux, Pour revaloriser Migne. Tables rectificatives (Mélanges de science religieuse. IXme année, 1952, Cahier supplémentaire), Lille 1952. Ein Supplement zu Migne dagegen: Patrologiae cursus completus. Series Latina. Supplementum ed. A. Hamman, 6 Bde., Paris 1957–68, das der Anordnung der Texte bei Migne folgend für die Zeit bis 800 die in der Patrologie übersehenen oder seither bekanntgewordenen Texte in Abdrucken der heute maßgebenden Editionen vereinigt und falsche Zuschreibungen berichtigt, dient mehr dem praktischen Zweck, das veraltete Corpus weiterhin brauchbar zu halten.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis Academiae litterarum (Caesareae) Vindobonensis. Wien 1866 ff.
Das seit über hundert Jahren von der Wiener Akademie der Wissenschaften getragene „Wiener Corpus" bietet als Ganzes die beste aller Sammlungen von Ausgaben lateinischer Kirchenschriftsteller; es enthält ausschließlich neu erarbeitete kritische Editionen (Zählung nach der Reihenfolge des Erscheinens; bisher 82 Bde.).

Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout 1954 ff.
Eine Art „neuer Migne" innerhalb engerer zeitlicher Grenzen: Ziel des von der Sint Peters Abdij in Steenbrugge herausgegebenen, chronologisch geordneten Corpus ist die Sammlung sämtlicher Werke lateinischer christlicher Schriftsteller von Tertullian bis Beda († 735), sei es in Nachdrucken der besten Editionen, sei es in Neuausgaben (zum Teil auch nur Lesetexten auf handschriftlicher Grundlage). Nicht aufgenommen werden alte lateinische Übersetzungen griechischer Werke.

Corpus Christianorum. Series Latina. Continuatio mediaevalis.
In zwangloser Folge und ohne festen Plan erscheinen in gleicher Aufmachung mittelalterliche Editionen von sehr unterschiedlicher Qualität.

MGH = Monumenta Germaniae historica.

Die wichtigste Sammlung von Quellenschriften zur mittelalterlichen deutschen Geschichte von 500 bis 1500, entstanden auf Anregung des Reichsfreiherrn vom Stein (1819) und jahrzehntelang getragen von der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde in Berlin, nach mehreren Umgestaltungen jetzt Herausgeber „Monumenta Germaniae historica. Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters" in München (seit 1948). Die Texte sind durchweg neu erarbeitete kritische Editionen und standen von jeher auf der Höhe ihrer Zeit. Von den verschiedenen Serien kommen für uns zunächst in Betracht:

Auct. ant. = Auctores antiquissimi

Script. rer. Merov. = Scriptores rerum Merovingicarum

Script. rer. Lang. = Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum

Poetae = Poetae latini medii aevi

Epist. = Epistolae, ab Bd. III = Epistolae aevi Merovingici et Carolini I ff.

Script. = Scriptores (in folio), die ursprüngliche Hauptreihe, im älteren Schrifttum oft als „Pertz" (nach Georg Heinrich Pertz, dem Leiter der Monumenta von 1823 bis 1873) zitiert, faßt den Begriff der „Quelle" so eng, daß vielfach die aus bekannten Schriften entnommenen Partien weggelassen sind und so von den Werken häufig eine unzutreffende Vorstellung erzeugt wird. Die Editionen sind zu einem nicht geringen Teil überholt durch

Script. rer. Germ. = Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi (Oktavserie).

Anal. hymn. = Analecta hymnica medii aevi. Hrsg. von Guido Maria Dreves und Clemens Blume S. J., 55 Bde., Leipzig 1886–1922.

Umfassendste Sammlung liturgischer Dichtung und nichtliturgischer geistlicher Gesänge aus dem Mittelalter. Das Werk sollte ursprünglich nur Inedita oder schwer zugängliche Dichtungen enthalten, wurde jedoch nach 50 Bdn. durch Neuausgaben der bereits in älteren Sammlungen publizierten Hymnen und Sequenzen zu einem nahezu vollständigen Corpus der Hymnologie erweitert. Hauptziel der Herausgeber war die Bereitstellung des Materials; die Editionen können daher nicht als abschließende angesehen werden.

Acta SS. = Acta Sanctorum, ed. Bollandus etc., Antwerpen, Brüssel, Tongerloo, Paris 1643 ff. ([2]Venedig 1734 ff., [3]Paris 1863 ff.).

Die auf Grund der Vorarbeiten von Heribert Rosweyde S. J. († 1629) von Jean Bolland († 1665) begonnene, von seinen Mitarbeitern und Nachfolgern aus dem Jesuitenorden (Bollandisten) bis zur Gegenwart fortgesetzte kritische Sammlung der hagiographischen Texte, angeordnet nach den Festtagen, beginnend mit dem 1. Januar. Die beste und allein vollständige Ausgabe ist die Originaledition 1643 ff. (jetzt 67 Foliobde., bis 10. November). Die Texte zeichnen sich durchweg durch ihre Qualität aus.

NB. Textsammlungen geographisch begrenzteren Inhalts findet man vor den jeweiligen Abschnitten verzeichnet.

Nachschlagewerke, Handbücher u. dgl.

Die meistgebrauchte Literaturgeschichte ist

Manitius = Max Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. 3 Bde., München 1911–1931 (= Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, IX. Band, 2. Abteilung). Der 1. Bd. reicht bis zur Mitte des 10., der 3. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts; Nachträge zu Bd. I am Ende von Bd. II und III. Trotz mancher Lücken, Fehlurteile und anderer Mängel unerläßliches Werk, besonders wertvoll durch die reichhaltigen Quellennachweise für die einzelnen Daten.

Vor Manitius war die wichtigste Literaturgeschichte:

Ebert = Adolf Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des XI. Jahrhunderts. 3 Bde., I.[2] Leipzig 1889, II. 1880, III. 1887.

Beginnt mit Minucius Felix (damals um 200 angesetzt). Gut lesbare Darstellung, schätzenswert vor allem die Charakteristiken der einzelnen Schriftsteller. Für die sachlichen Angaben mit Vorsicht zu behandeln. Gerügt wurde namentlich, daß E. nicht wenig aus der Histoire littéraire (siehe unten) entnahm, ohne dies zu sagen.

Ganz andere Ziele verfolgt

Gröber = Gustav Gröber, Übersicht über die lateinische Literatur von der Mitte des 6. Jahrhunderts bis 1350. In: Grundriß der romanischen Philologie, hrsg. von Gustav Gröber. II. Band. 1. Abteilung, Straßburg 1902, S. 97–432. Nachdruck (mit berichtigtem Register von Walther Bulst) München 1962. Inbegriff positivistischer Literaturgeschichte. G. bietet auf knappstem Raum kürzeste Angaben über die meisten Autoren und Werke, nach Literaturgattungen geordnet. Zur ersten Orientierung wertvoll namentlich für die Zeit nach 1200, die von Manitius (s. o.) nicht mehr behandelt ist.

de Ghellinck = Joseph de Ghellinck SJ, Littérature latine au moyen âge. 2 Bde. Bruxelles 1939 (bis zur Mitte des 11. Jahrhs.). Ausgezeichnete, kurzgefaßte Darstellung.

Nur die Dichtung behandelt

F. J. E. Raby, A History of christian latin poetry from the beginnings to the close of the middle ages. Oxford 1927 (Nachdruck 1953 nur geringfügig verändert).

F. J. E. Raby, A history of secular latin poetry in the middle ages. 2 Bde. Oxford 1934.

Beide Werke sind schätzenswerte Darstellungen mit reichlichen Textproben.

Histoire littéraire de la France, Paris 1733 ff.

Das Werk wurde von den Maurinern begonnen, die die Bände I–XII (erschienen 1733–1763) verfaßten, und wird seit 1814 vom Institut de France herausgegeben; es steht mit Band XXXIX (erschienen 1967) im 14. Jahrhundert. In den früheren Bänden natürlich veraltet, ist das Werk für die Zeit vom 12. Jahrhundert an stets mit Nutzen heranzuziehen.

Für die Übergangszeit wird man sich vielfach mit Nutzen an Darstellungen und Hilfsmittel der patristischen Literatur wenden. Die wertvollste und inhaltsreichste Darstellung ist

Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. 5 Bde. Freiburg (1912 bis 1932).

Ein vollständiges Verzeichnis der lateinischen christlichen Schriftsteller bis auf Beda († 735) mit Angabe der neuesten zu benützenden Ausgabe ihrer Werke bietet

Clavis = Eligius Dekkers, Clavis patrum latinorum. In: Sacris erudiri III (1952), jetzt zu benützen in der zweiten Auflage, Steenbrugge 1961. Zitiert nach Nummern. Das nützliche und zuverlässige Werk ist gedacht als Prodromus für das Corpus Christianorum. Leider sind alte lateinische Übersetzungen griechischer Werke nicht berücksichtigt.

Vollständiges Verzeichnis aller auf die lat. Bibel bezüglichen Texte enthält
Stegmüller = Friedrich Stegmüller, Repertorium biblicum medii aevi I–V. Madrid 1940–1954.

Ein alphabetisches Verzeichnis sämtlicher Heiligenleben, Martyrerpassionen, Translationen und sonstiger hagiographischer Texte bietet die

BHL (oder Bibl. hag. lat.) = Bibliotheca hagiographica latina edd. socii Bollandiani. 2 Bde. Brüssel 1898–1903; dazu das Supplementum (ed. altera) 1911 mit wichtigen Ergänzungen. Neues Supplement seit Jahren angekündigt. Zitiert nur nach Nummern, womit jeder hagiogr. Text eindeutig bestimmt ist.

Wattenbach-Levison = Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger. Heft I–V, bearbeitet von Heinz Löwe. Weimar 1952–1973. Beiheft: Die Rechtsquellen von Rudolf Buchner. Weimar 1953.

„Der Wattenbach", hervorgegangen aus einer von der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1856 gekrönten Preisschrift Wilhelm Wattenbachs und zunächst auf Lesbarkeit und die Wünsche eines breiteren Publikums angelegt, ist mit jeder Auflage umfangreicher und vollständiger geworden. Die zitierte Neubearbeitung, von Wilhelm Levison († 1947) begonnen, entspricht der ersten Hälfte des ersten Bandes der von Ernst Dümmler (und Ludwig Traube) besorgten 7. Auflage von 1904. Der sehr weit gefaßte Begriff der „Quellenschrift" sowie die Reichhaltigkeit der Bibliographie machen das Werk zu einem über das eigentlich Historische hinaus brauchbaren Hilfsmittel von hohem Wert.

B. Spezieller Teil

(zu den einzelnen Autoren und Werken in der Abfolge der Behandlung im Text)

ERSTES BUCH: DIE LITERATUR DER ÜBERGANGSZEIT. ERSTES KAPITEL: ITALIEN.

Cassiodor (S. 27–42).

Für ihre Zeit vorzügliche Gesamtausgabe von dem Mauriner Jean Garet: Magni Aurelii Cassiodorii Senatoris opera omnia ad fidem manuscriptorum codicum emendata ... opera et studio Jo. Garetii. Rouen 1679. Nachdruck bei Migne PL LXIX und LXX. Neue Gesamtausgaben begonnen im Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (bisher nur Historia tripartita, siehe unten) und im Corpus Christianorum.

Reden: Cassiodori orationum reliquiae ed. Lud. Traube. MGH Auct. antiquiss. XII (1894) p. 459 sqq.

Chronik: ed. Th. Mommsen, Chronica minora II = MGH Auct. antiquiss. XI (1894) p. 11 (120)–161. – Zum Fortleben Paul Lehmann, Erforschung des Mittelalters II (1959), S. 38 ff.

Gotengeschichte in den Getica des Jordanes: Iordanis de origine actibusque Getarum ed. Th. Mommsen MGH Auct. antiquiss. V (1882) p. 53–138 (nebst Indices); wichtig dazu das Prooemium, insbesondere p. VII und XXX sqq. – J. Svennung, Zu Cassiodor und Jordanes. Eranos 67 (1969). – G. Dagron-L. Marin, Discours utopique et récit des origines. 1. Une lecture de Cassiodore-Jordanès. Les Goths de Scandza à Ravenne. 2. De l'utopia de More à la Scandza de Casidiore-Jordanès. Annales 26 (1971) 290–327.

Variae: Cassiodori Senatoris Variae rec. Theod. Mommsen. MGH Auct. antiquiss. XII (1894) ist mit Recht immer als eine wertvolle krit. Edition geschätzt worden. A. J. Fridh bietet im Corpus Christianorum XCVI (1973) unter Beibehaltung der recensio Mommsens eine auf jahrelanges Studium des Sprachgebrauchs gegründete krit. Neuausgabe.

Ordo generis Cassiodororum: Das erhaltene Fragment wurde zuerst herausgegeben von Hermann Usener, Anecdoton Holderi. Festschrift zur Begrüßung der XXXII. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Wiesbaden, Bonn 1877 (Nachdruck Hildesheim/New York 1969), S. 3 f., mit ausgreifender historischer Erläuterung. Durch das Fragment wurde u. a. die Echtheit von mindestens vier der (fünf) unter dem Namen des Boethius gehenden theologischen Traktate erwiesen und damit eine seit Gottfried Arnolds „Unpartheyischer Kirchen- und Ketzerhistorie" (1699) strittige Frage im Sinn der mittelalterlichen Tradition entschieden. Text allein auch im Prooemium zu Mommsens Ausgabe der Variae MGH Auct. antiquiss. XII p. V sq. und von A. J. Fridh in der Introductio seiner Ausgabe der Variae im Corpus Christianorum XCVI (1973) p. V sq.

De anima: Aurelii Cassiodori Senatoris liber de anima. Introduction and critical text by James W. Halporn, in Traditio 16 (1960) 39–109; derselbe im Corpus Christianorum XCVI (1973) p. 503 sqq. Guter Text; die Einleitung enthält Hss.-Verzeichnis (im Corp. Christ. weggefallen) und Quellenanalyse.

Expositio psalmorum: ed. M. Adriaen, Corpus Christianorum XCVII. XCVIII (1968): nur Lesetext auf handschriftlicher Grundlage, keine recensio. Hier auch die kritischen Zeichen in der Einleitung. Für diese vgl. die Abbildung bei W. Arndt-M. Tangl, Schrifttafeln zur Erlernung der lateinischen Paläographie [4]II (1906), Tafel 55. Über die Sprache unterrichtet zuverlässig die Freiburger Diss. von Ursula Hahner, Cassiodors Psalmenkommentar (Münchener Beiträge z. Mediävistik u. Renaissance-Forschung 13), München 1973. Sonstige Lit. in der Ausg. der Variae von Fridh.

Institutiones: Cassiodori Senatoris Institutiones ed. R. A. B. Mynors, Oxford 1937 ([2]1961). Zur Datierung der Institutiones, der Frage ihres Bekanntseins bei Isidor und der Nachwirkung im Mittelalter Paul Lehmann, Cassiodorstudien I–IV, im Philologus 71 (1912); 72 (1913); 73 (1914); 74 (1918); alle zusammen wieder abgedruckt bei P. Lehmann, Erforschung des Mittelalters II (1959), S. 38 ff.; hier besonders S. 41 ff., 56 ff., 66 ff.

Bibelkommentare aus der Zeit von Vivarium siehe bei F. Stegmüller, Repert. bibl. II 1895 ff. Zur *Expositio epistolae ad Romanos* P. Lehmann, Cassiodorstudien, in: Erforschung des Mittelalters II, S. 83 ff.

De orthographia ed. H. Keil, Grammatici latini VII (1880) p. 145–210.

Übersetzungen, die von Cassiodor angeregt bzw. bearbeitet wurden: *Adumbrationes in epistolas canonicas* – das einzige, was von den Hypotyposen des Clemens Alexandrinus erhalten ist – übersetzt von einem Unbekannten, bei O. Stählin, Clemens Alexandrinus III. (= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. 17) Leipzig 1909, S. 203–215, hiezu die Einleitung S. XL–LII. Didymos' des Blinden nur lateinisch erhaltene *Brevis enarratio in epistolas canonicas* ist krit. herausgegeben von Friedrich Zöpfl, Münster 1914 (Neutestamentliche Abhandlungen 4,1). Die Ein-

leitung erörtert u. a. die Authentizität der einzelnen Teile; hierüber in Kürze nebst Behandlung der Überlieferung A. Siegmund, Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert. Pasing 1949, S. 66.

Historia tripartita. Cassiodori et Epiphanii scholastici Historia ecclesiastica tripartita edd. W. Jacob – R. Hanslik, Wien 1952 (Corp. script. eccl. lat. LXXI). Der Vorbereitung dieser Ausgabe diente die (mehr mit textkritischer als eigentlich überlieferungsgeschichtlicher Zielsetzung geführte) ausführliche Untersuchung von W. Jacob, Die handschriftliche Überlieferung der sogenanten Historia tripartita des Epiphanius-Cassiodor. Leipzig–Berlin 1954 (Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 59).

Die von C. veranlaßte, in 22 Bücher zusammengefaßte lat. Übersetzung der *Antiquitates,* des *Bellum Iudaicum* und der *Apologia contra Apionem* des Iosephus Flavius liegt gedruckt nur in alten Ausgaben vor, vollständig zuletzt die bei Joh. Froben in Basel 1524 erschienene; krit. Edition ist begonnen von Franz Blatt, The Latin Josephus I (Acta Jutlandica XXX, 1) Kopenhagen 1958 (= Antiqu. I–V). – Contra Apionem ed. Car. Boysen (Corp. script eccl. lat. XXXVII), Wien 1898.

Allgemeines. Die Daten zu Person und Werk Cassiodors stellt am besten zusammen M. Cappuyns im Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques XI (1949) 1349–1408. Reichhaltige Bibliographie bei A. Fridh in der Ausgabe der Variae, Corpus Christianorum XCVI (1973), nach Werken aufgegliedert.

Von älteren Monographien ist ehrenhalber noch immer zu nennen Adolph Franz, M. A. Cassiodorius Senator. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Literatur. Breslau 1872. – Zu verschiedenen Werken Paul Lehmann, Cassiodorstudien. Philologus 71 (1912) 278–299; 72 (1913) 503–517; 73 (1914) 253–273; 73 (1918) 351–358, alle zusammen bei Lehmann, Erforschung des Mittelalters II. Stuttgart 1959, S. 38–108.

Eugippius (S. 42–44).

Commemoratorium vitae sancti Severini: Eugippii Vita Severini. Denuo recogn. Th. Mommsen. Berolini 1898 (= MGH Script. rer. Germ.). Danach die Ausgabe von Walther Bulst, Editiones Heidelbergenses 10, Heidelberg 1948. Gute zweisprachige Ausgabe: Leben des heiligen Severin von Eugippius. Übersetzt und erläutert von Mauriz Schuster, Wien 1946. – Neue Analyse angekündigt von Friedrich Lotter u. d. T. „Historische Wirklichkeit und hagiologische Perspektive im Bild des Severinus von Norikum".

Excerpta ex operibus sancti Augustini ed. P. Knöll, Wien 1885 (= Corp. script. eccl. lat. IX, 1). – Hierzu P. Siniscalco, Il numero primitivo degli Excerpta di Eugippio. Revue des études augustiniennes 10 (1964) 331–342.

Wattenbach-Levison 1 (1952) 44 ff. P. Váczy, Eugippiana. Annales Universitatis scientiarum Budapestinensis. Sectio historica III. Budapest 1961 (nicht gesehen). – Clavis 676–679.

Dionysius Exiguus (S. 44–47).

Übersetzungsarbeiten: *Historia de inventione capitis s. Iohannis Baptistae:* Migne PL 67, 417–420. – *Vita sancti Pachomii* Migne PL 73, 227–282. – *Paenitentia sanctae Thaisis* Migne PL 73, 661–664; der hier fehlende Prolog bei A. Amelli, Spicilegium Casinense I, Monte Cassino 1888, p. L. – Gregorii Nysseni *de imagine id est de opificio hominis* (auch: *de conditione hominis)* Migne PL 67, 345–408. Vgl. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchlichen Literatur ²III (1923) S. 195; A. Siegmund, Die Überlieferung d. griech. christlichen Literatur (1949) S. 85.

Kanonistische Sammlungen: Die *erste Redaktion der Kanonessammlung* edierte vortrefflich C. H. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima I, 1 (Oxford 1899) und II, 2 (Oxford 1913). Die *zweite Redaktion* gab der französische Rechtsgelehrte Christoph Justel (Justellus, geb. Paris 1580) in Paris 1628 heraus; diese Ausgabe ist nachgedruckt Migne PL 67, 139–230. Spuren einer dritten Redaktion der Kanonessammlung glaubte nachgewiesen zu haben A. Amelli, Spicilegium Casinense 1 (1888) Proleg. LXXIII sqq. Die *Dekretalensammlung* ist wiederum von Chr. Justel ediert worden, Paris 1643; Abdruck dieser Ausgabe bei Migne PL 67, 213–316. – Die von D. E. übersetzten *Konzilsakten* sind verzeichnet bei Ed. Schwartz, Acta conciliorum oecumenicorum IV, 2 (1914) p. XVII sq.

Über die kanonistischen Sammlungen unterrichtet vor allem Fr. Maassen, Geschichte der Quellen und der Litteratur des canonischen Rechts im Abendlande I (Graz 1870) 422–440: „Die Sammlungen des Dionysius Exiguus"; 960–965: „Die Vorreden des Dionysius". – A. Strewe, Die Canones-Sammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 16), Berlin 1931. – H. Wurm, Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus, Bonn 1939.

Komputistische Schriften: *Übersetzung des Briefes des Proterius von Alexandria an Leo d. Gr.,* hrsg. von Bruno Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Der 84jährige Osterzyklus und seine Quellen. Leipzig 1880, S. 247–278. – *Liber de paschate (libellus de cyclo magno paschae), Argumenta paschalia* und *Epistula ad Bonifatium primicerium et Bonum secundicerium de ratione paschae* hrsg. von Br. Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie . . ., Abhandlungen d. Preußischen Akademie d. Wissenschaften 1937, Phil.-hist. Klasse Nr. 8, S. 59–87. Vgl. hierzu Charles Webber Jones, Bedae opera de temporibus. Cambridge (Mass.) 1943, S. 68 (welches Werk für alle chronologischen und komputistischen Fragen der älteren Zeit heranzuziehen ist).

Arator (S. 46–47).

De actibus apostolorum ed. Arthur Patch McKinlay. Wien 1951 (= Corp. script. eccl. lat. LXXII). Hierin auch, außer der Widmung an den Papst Vigilius, zwei hexametrische Briefe an den Abt Florianus und an Parthenius, den Neffen von Arators Gönner Ennodius von Pavia.

Gute Würdigung bei Bardenhewer V S. 246 ff. – Neuere Literatur bei Altaner, Patrologie, Freiburg i. Br. 1960, 463; Clavis 1504. 1505. – Breit und etwas einseitig akzentuierend F. Chatillon, Arator, déclamateur antijuif. Revue du moyen âge latin 19 (1963) 5–128 (nur erster Teil).

Mittelalterliche Kommentare zu Arator verzeichnet A. P. McKinlay bei Paul Oskar Kristeller, Catalogus translationum et commentariorum I (Washington 1960) S. 241–247.

Benedictus von Nursia (S. 47–50).

Die handschriftliche Überlieferung der *Regula* ist in breitestem Umfang aufgearbeitet in der krit. Ausgabe von Rudolf Hanslik: Benedicti Regula. Wien 1960 = Corp. script. eccl. lat. LXXV; hierin auch sehr nützliche Zusammen-

stellungen sprachlicher und stilistischer Erscheinungen. – Die Zahl der zumeist praktischen Zwecken dienenden Ausgaben ist sehr groß. Von den älteren Ausgaben bietet den besten Text die praktische Handausgabe von Cuthbert Butler OSB, S. Benedicti Regula monasteriorum. Freiburg i. Br. 1912 (^{3}1935). Wertvoll vor allem wegen des vortrefflichen sprachlichen Kommentars ist Benno Linderbauer OSB, S. Benedicti Regula monachorum, hrsg. und philologisch erklärt. Metten 1922; der Text allein auch im Florilegium Patristicum XVII (Bonn 1928). – Des eigentümlichen Textes wegen sei erwähnt E. Manning, La Règle de S. Benoît selon les manuscrits cisterciens. Texte critique. In: Studia Monastica 8 (1966) 215–266.

Überlieferung: Die verwickelte handschriftliche Überlieferung der Regel ist erstmals erhellt worden durch Ludwig Traube, Textgeschichte der Regula S. Benedicti. München 1897 = Abhandlungen d. kgl. Bayer. Akademie d. Wissenschaften II. Cl. Bd. 21, S. 601–729, 2. Ausgabe von Heribert Plenkers, München 1910: das Muster einer die Handschriftenverhältnisse in ihren geistigen Zusammenhang einordnenden und aus ihm erklärenden Überlieferungsgeschichte. Neueres hiezu bei Hanslik (s. o.).

Von den zahlreichen Erläuterungsschriften seien hervorgehoben: Ildefons Herwegen, Sinn und Geist der Benediktinerregel. Einsiedeln 1944. H. S. Brechter, Benedikt. Vater des Abendlandes. München 1947. Bibliographien: Anselm M. Albareda, Bibliografía de la Regla Benedictina. Montserrat 1933. R. Bauerreiss, in: Stud. u. Mitt. z. Geschichte d. Benediktinerordens 58 (1940) 3–20; B. Steidle, Commentationes in Regulam s. Benedicti. In: Studia Anselmiana 42 (1957). Das Jahrbuch Regulae Benedicti Studia, hrsg. von B. Jaspert und E. Manning, Hildesheim 1972 ff., soll ab Jahrgang 2 (1973) eine laufende Bibliographie enthalten.

Die *versus Simplicii* bei Traube, Textgeschichte der Regula s. Benedicti (s. o.) S. 85 f. sind jüngeren Datums (8. Jahrh.), vgl. H. S. Brechter, Revue bénédictine 50 (1938) 91.

R e g u l a M a g i s t r i (S. 48).

Die *Magisterregel* trat ins Blickfeld des wissenschaftlichen Interesses, als von A. Génestout 1938 ihre bisher als selbstverständlich hingenommene Abhängigkeit von der Benediktregel in Frage gestellt und das Verhältnis der beiden Regeln umgekehrt wurde. Der Text bei Migne PL 88, 932–1052, entnommen aus S. Benedicti abbatis Anianensis Codex regularum ed. L. Holstenius, ed. 3ª Aug. Vind. 1759, sollte durch diplomatischen Abdruck der wichtigsten Hss. auf eine sichere Grundlage gestellt werden: La Règle du Maître. Édition diplomatique des manuscrits latins 12 205 et 12 634 de Paris, par H. Vanderhoven et F. Masai, avec la collaboration de P. B. Corbett. Bruxelles–Paris 1953 = Les Publications de Scriptorium, III. – Kritischen Anspruch erhebt: La Règle du Maître. Introduction, texte, traduction et notes par A. de Vogüé. 3 Bde., Paris 1964 = Sources chrétiennes 105.106.107; im 3. Bd. (bearb. von J.-M. Clement, J. Neufville, D. Demeslay) Verbalkonkordanz. M. J. Cappuyns, Lexique de la Regula Magistri. Steenbrugge 1964 (= Instrumenta Patristica VI).

Für die Grundlegung des Textes wichtig Theresia Payr, Der Magistertext in der Überlieferungsgeschichte der Benediktinerregel. In: Regula Magistri – Regula S. Benedicti. Studia monastica (= Studia Anselmiana 44), Rom 1959, S. 1–84. Zur Sprache P. B. Corbett, The Latin of the Regula Magistri. Louvain 1958 (= Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 4e série, 17).

Forschungsberichte von E. Franceschini, La polemica sull'originalità della Regola di S. Benedetto. In: Aevum 23 (1949) 62–72; G. Penco, Origine e sviluppi della questione della Regula Magistri. In: Antonius Magnus Eremita (= Studia Anselmiana 38) Rom 1956, S. 283–306. Die zahlreichen Untersuchungen verzeichnen (bis 1964) M. J. Cappuyns (s. o.) und de Vogüé (im 1. Bd. der Edition, s. o.), ferner Bernd Jaspert, Regula Magistri – Regula Benedicti. Bibliographie ihrer historisch-kritischen Erforschung 1938–1970. Studia monastica 13 (1971) 129–171 (chronologisch).

Kommentare zur Benediktregel: Der älteste Kommentar stammt nicht von Paulus Diaconus und einem Abt Basilius, sondern von dem Corbeienser Mönch (821/826), H i l d e m a r († um 850), der dann in Mailand und Civate wirkte, wo er den nur in Schülerabschriften erhaltenen Kommentar verfaßte: Wolfgang Hafner, Der Basiliuskommentar zur Regula sancti Benedicti. Münster 1959.

G r e g o r d e r G r o ß e (S. 50–59).

Die meistbenützte Gesamtausgabe bei Migne PL 75–79 beruht bis auf wenige Zusätze auf der guten Ausgabe der Mauriner, die in 4 Folio-Bänden Paris 1705 erschien. Neue Gesamtausgabe im Corpus Christianorum im Erscheinen begriffen.

Registrum edd. Paul Ewald – Ludo Moriz Hartmann, MGH Epist. I–II (1891–1899). – Textkritisch und sprachlich dazu Dag Norberg, In Registrum Gregorii M. studia critica. 2 Bde., Uppsala 1937/39.

Bibelkommentare verzeichnet F. Stegmüller, Repert. bibl. nr. 2633 ff.

Moralia in Iob Migne PL LXXV, 515–LXXVI, 782. – Hiezu F. Gastaldelli, Teologia e retorica in S. Gregorio Magno. Il ritratto nei 'Moralia in Iob'. In: Salesianum 29 (1967) 269–299. – Über die Nachwirkung R. Wasselynck, Les compilations des Moralia in Iob du VIIe au XIIe siècle. In: Recherches de théologie ancienne et médiévale 29 (1962) 5–32.

Expositiones in canticum canticorum. In librum primum regum ed. P. Verbraken. Turnhout 1963 (= Corpus Christianorum CXLIV). Hiezu V. Recchia, L'esegesi di Gregorio Magno al 'Cantico dei cantici'. Torino 1967. – Zur Überlieferung: P. Verbraken, La tradition manuscrite du Commentaire de S. Grégoire sur le Cantique des cantiques. Revue Bénédictine 73 (1963) 277–288.

Dialogorum libri IV ed. U. Moricca, Rom 1924 (Fonti per la storia d'Italia 57) von mäßigem Wert. Migne PL 77, 149–432 fehlt das 2. Buch der Dialogi, das PL 66, 125–204 als 'Vita s. Benedicti' gedruckt ist. Von diesem gibt es eine Anzahl von Sonderausgaben, vgl. A. M. Albareda, Bibliografia de la Regla Benedictina. Montserrat 1933, S. 46 f. – Zum 2. Buch der Dialogi: J. H. Wansbrough, St. Gregory's intention in the stories of St. Scholastica and St. Benedict. Revue Bénédictine 75 (1965) 145–151. – B. de Gaiffier, Les héros des Dialogues de Grégoire le Grand inscrits au nombres des saints. Appendice: A propos des saints du livre II des Dialogues. Analecta Bollandiana 83 (1965) 53–74. – Feinsinnige Beobachtungen zu „sinnbildhafter Verdichtung" im hagiographischen Erzählen Gregors, zu Stil und Sprache der Dialogi bei Theodor Wolpers, Die englische Heiligenlegende des Mittelalters, Tübingen 1964, S. 59–69. Die griechische Übersetzung der Dialogi (bei Migne, PL 77 neben dem lat. Text abgedruckt) stammt von Papst Zacharias (741–752), einem gebürtigen Griechen.

Vorzügliche Gesamtdarstellung bei Bardenhewer, Geschichte d. altkirchlichen Literatur V (1932) S. 284–302. – Clavis 1708–1723. LThK ^{2}IV (1960) (reichliche Literaturangaben).

Liturgische Reformen: vgl. K. Gamber, Wege zum Urgregorianum. Beuron

1956 (= Texte u. Arbeiten I, 46); ders., Sacramentarium Gregorianum I. Das Stationsmeßbuch des Papstes Gregor d. Großen. 1966. C. Coebergh, Les ‚Libelli sacramentorum' de Grégoire le Grand et le Sacramentaire publié sous son nom. In: Studia patristica 8 (1966) 176–188. – Über die *Bedeutung Gregors für die Kirchenmusik* Bruno Stäblein, in: Musik in Geschichte u. Gegenwart V 772–779; H. Hucke LThK² IV (1960) 1180. S. J. P. van Dijk, Gregory the Great founder of the urban Schola cantorum. In: Ephemeris liturgica 77 (1963) 335–356.

Verhältnis zur Bibel: R. Manselli, Gregorio Magno e la bibbia. La Bibbia nell'alto medioevo. Spoleto 1963. p. 67–101. Zum *Nachleben:* R. Wasselynck, L'influence de l'exégèse de S. Grégoire le Grand sur les commentaires bibliques médiévaux. Recherches de théologie ancienne et médiévale 32 (1965) 157–204.

Mittelalterliche Viten: *Vita Gregorii apud Saxones* (von einem unbekannten Mönch in Whitby ca. 713 verfaßt) ed. F. A. Gasquet, A Life of Pope St. Gregory the Great, Westminster 1904. Hiezu B. Colgrave, The earliest life of St. Gregory the Great, written by a Whitby monk. In: Celt and Saxon. Studies in the early British border. Cambridge 1963, p. 119–137. – F. Halkin, Une courte vie latine inédite de S. Grégoire le Grand retraduite du grec. Mélanges Eugène Tisserant IV (Città del Vaticano 1964) 379–387. – Sie ist die Quelle aller späteren Viten Gregors. Die nächste Vita stammt von *Paulus Diaconus*, siehe oben S. 262; eine dritte von *Johannes Diaconus Romanus* († ca. 880): Migne PL 75, 59–242. Näheres über ihn siehe Bd. II.

Über die Literatur nach Gregor dem Großen zumal in Italien handelt Paul Lehmann, Panorama der literarischen Kultur des Abendlandes im 7. Jahrhundert. Atti della Settimana di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo V. Spoleto 1958; Wiederabdruck bei Paul Lehmann, Erforschung des Mittelalters V. Stuttgart 1962. 258–274.

Für den Liber pontificalis grundlegend die kommentierte Ausgabe von Louis Duchesne, Le Liber pontificalis. I–II. Paris 1886–92; Ergänzungsbd. III, nach handschriftlichen Aufzeichnungen Duchesnes hrsg. von Cyrille Vogel 1957. Die früheren Partien des Liber pontificalis (bis 715) sind auch herausgegeben von Th. Mommsen, MGH Gesta pontificum Romanorum I, 1 (1898). Literatur bei Wattenbach-Levison 1 (1952) 58 Anm. 67. Gute Übersicht im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie IX 354 ff. E. Griffe, Le ‚Liber pontificalis' au temps du pape S. Grégoire. Bulletin de littérature ecclesiastique 57 (1956) 65–70. Das Standardwerk für römische Inschriften ist J. B. de Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae II (Roma 1888). Daran anknüpfend A. Silvagni, Inscriptiones christianae Italiae, hier bes. II (1935) no. 4156 sqq.

Das Epitaphium auf Caedval, inc. *Culmen opes subolem*, steht bei Beda hist. eccl. V 7 (p. 293 Plummer) und MGH Script. rer. Lang. 169. Seinem angeblichen Verfasser Benedictus von Mailand (Bischof 681–725) wurde früher – vgl. Manitius I 197 ff. – unter dem unrichtigen Namen Benedictus Crispus auch ein *carmen medicinale* zugeschrieben, das mit 241 Hexametern das umfangreichste poetische Erzeugnis der Epoche gewesen wäre. Es stammt in Wahrheit von einem Mailänder Diakon Crispus im 14. Jahrh. und hat parodistisch- satirischen Charakter, vgl. Brunhölzl in dem oben S. 59 Anm. 24 zitierten Aufsatz.

Secundus von Trient vgl. Wattenbach-Levison, 2 (1963) 105 mit

Anm. 119; Lexikon f. Theologie und Kirche ²IX (1964) s.v.

Die *Origo gentis Langobardorum* ist herausgegeben von G. Waitz MGH Script. rer. Lang. p. 1–6. Literatur bei Wattenbach-Levison 2 (bearb. von H. Löwe) (1953) S. 207 mit Anm. 122 und S. 222.

Edictum Rothari (so, nicht *Edictus R.*, lautet der originale Titel, vgl. B. Löfstedt [s. u.] S. 1 Anm. 1) hrsg. von Fr. Bluhme, MGH Leges IV (1868) und verbessert, aber ohne kritischen Apparat, von demselben, MGH Fontes iuris Germanici antiqui 2 (1869). Fr. Beyerle, Die Gesetze der Langobarden. Weimar 1947 mit einigen weiteren Verbesserungen nach der neugefundenen St. Galler Hs., aber ebenfalls ohne Apparat und zu stark normalisierend. – Näheres über das Edictum bei Rud. Buchner, Die Rechtsquellen = Beiheft zu Wattenbach-Levison, Weimar 1953, S. 34 ff. Über den behandelten Gegenstand hinaus instruktiv Bengt Löfstedt, Studien über die Sprache der langobardischen Gesetze. (= Acta universitatis Upsaliensis. Studia Latina Upsaliensia 1), Stockholm–Göteborg–Uppsala 1961.

Über die Bibliothek von Bobbio grundlegend Giovanni Mercati in der Einleitung zu M. Tulli Ciceronis de re publica libri e codice rescripto Vaticano Latino 5757 (Codices e Vaticanis selecti XXIII), Roma 1934.

Gedichte der Langobardenzeit großenteils herausgegeben von Karl Strecker, MGH Poetae IV, 2 (1914). Zur Form insbesondere Wilhelm Meyer, Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik I (Berlin 1905) S. 229 ff.

Ave maris stella: Analecta hymnica 51, S. 140; H. Lausberg im Lexikon f. Theologie u. Kirche ²I (1957) s. v. – *Congregavit nos in unum:* hrsg. von K. Strecker, MGH Poetae IV, 2 S. 526. – A. Wilmart, Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge. Paris 1932, S. 26–36 verfolgt die Geschichte des Hymnus, der von Anfang an zum ['Mandatum]' (der liturgischen Fußwaschung am Gründonnerstag in den Klöstern) gehört habe und in Italien entstanden sei. Zur Gattung B. Bischoff, Caritas-Lieder. In: Liber Floridus. Festschrift für Paul Lehmann. St. Ottilien 1950, S. 170 = Bischoff, Mittelalterliche Studien II. Stuttgart 1967, S. 60. Kaum haltbar Dag Norberg, La poésie latine rhythmique du haut moyen âge (= Studia latina Holmiensia 2) Stockholm 1954, S. 87–97, der Paulinus von Aquileia als Verfasser nachzuweisen sucht. – Über die Rhythmensammlungen vgl. K. Strecker in der Einleitung zur Ausgabe der Gedichte, MGH Poetae IV, 2, S. 447 ff.

Aethicus Ister (S. 63–64).

Kurz hintereinander erschienen unabhängig voneinander die beiden bisher einzigen vollständigen Ausgaben: d'Avezac, Ethicus et les ouvrages cosmographiques intitulés de ce nom (Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles lettres. Iʳᵉ série II, Paris 1852, 455–541) und: Die Kosmographie des Istriers Aithikos im lateinischen Auszuge des Hieronymus. Aus einer Leipziger Handschrift zum ersten Male besonders herausgegeben von Heinrich Wuttke. Leipzig 1853. Kritische Neuedition zu erwarten von Otto Prinz (München). – Nach verschiedenen Versuchen, Ae. zu datieren und zu lokalisieren, von denen der am eingehendsten begründete der von Kurt Hillkowitz, Zur Kosmographie des Aethicus. Diss. Bonn 1934, war, wurde die These der Identität des Ae. mit dem irischen Bischof Virgil von Salzburg (über diesen siehe oben S. 235) aufgestellt von Heinz Löwe, Ein literarischer Widersacher des Bonifatius. Virgil von Salzburg und die Kosmographie des Aethicus Ister (Abhandlungen d.

Akademie d. Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse. Jahrgang 1951) Wiesbaden 1952. Dagegen F. Brunhölzl, Zur Kosmographie des Aethicus Ister. Festschrift f. Max Spindler zum 75. Geburtstag, München 1969, S. 75–89 mit der oben im Text vorgetragenen These. Dagegen wiederum Kurt Hillkowitz, Zur Kosmographie des Aethicus. Teil II (Frankfurt a. M. 1973), der, seine Diss. von 1934 ausbauend, durch sein Festhalten an 768 als terminus post quem die Entstehung sehr nahe an die älteste Hs. heranrückt, als Verfasser einen in Istrien lebenden unbekannten Frankengegner ansieht.

Ambrosius Autpertus (S. 64–66).
Als sicher echt gelten die folgenden Schriften:
Kommentar zur Apokalypse: editio princeps Köln 1536 in 1 Bd.; Maxima Bibliotheca patrum XIII, Lyon 1677, p. 403–657. (NB. Der Verweis bei Migne PL 89, 1277 auf PL 17, 765–970 ist irreführend, der an letztgenannter Stelle gedruckte Apokalypsenkommentar stammt nicht von Ambrosius Autpertus.) - Stegmüller, Rep. bibl. II nr. 1274 f.
De conflictu vitiorum et virtutum bei Migne, PL 40, 1091–1106. Die Schrift war Ambrosius v. Mailand, Augustinus, Leo I., Gregor d. Gr., Isidor v. Sevilla, Leo IX., Evagrius und Johannes Chrysostomos zugeschrieben worden und wurde von den Maurinern in ihrer Augustinus-Ausgabe (1679 ff.) dem wahren Autor wiedergegeben (S. Augustini opera. VI. Appendix, col. 219 sq. = Migne PL 40, 1091).
Vita sanctorum patrum Paldonis Tatonis et Tasonis ed. Waitz MGH Script. rer. Lang. p. 547–555.
Ein Gebet *Summa et incomprehensibilis natura* gedruckt in Chronicon Vulturnense ed. Federici I, Rom 1925, p. 3–15, wozu man vergleiche A. Wilmart, Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge. Paris 1932, p. 113.124 n. 3.
Sermo de cupiditate Migne PL 89, 1277–1292;
Homilia de transfiguratione Domini ibid. 1305–1320;
Homilia de purificatione beatae Mariae virginis ibid. 1291–1304;
Sermo de assumptione beatae Mariae Migne PL 39, 2129–2134.
Zum Teil unecht, z. T. in ihrer Authentizität nicht gesichert sind ein *Kommentar zu Leviticus,* ein ebensolcher zu den *Psalmen* und ein *Hoheliedkommentar* sowie etliche Sermones. Hiezu wie zu den authentischen Werken die gute Übersicht von J. Winandy, L'œuvre littéraire d'Ambroise Autpert. Revue bénédictine 60 (1950) 93–119. Weitere Literatur Wattenbach-Levison 2 (bearb. von H. Löwe) 1953, S. 210 Anm. 133 f. J. Winandy, Ambroise Autpert, moine et théologien. Paris 1953. – Eine Würdigung der literarischen Persönlichkeit des Ambrosius Autpertus (mit Betonung der Tendenz zur „Vergeistigung" in Exegese und Viten) sowie den Versuch einer geistesgeschichtlichen Einordnung bietet Claudio Leonardi, Spiritualità di Ambrogio Autperto. Studi medievali IX (1968) 1–131; dazu ergänzend derselbe in: Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo. XX. Spoleto 1973, p. 149 sqq.

Alanus von Farfa.
Gebürtiger Aquitanier, lebte als Rekluse auf dem Monte Acuziano unweit der Abtei Farfa. Geschätzter Kalligraph († 769 oder 770). Das seinen Namen tragende *Homiliar* ist im wesentlichen Bearbeitung des römischen; es beschließt als das letzte vor dem Homiliar des Paulus Diaconus (siehe oben S. 265) die

Reihe der älteren Homiliare. Das Schwergewicht der Verbreitung lag in Bayern; doch ist vom Alanus-Homiliar auch eine Gruppe katalanischer Homiliare ausgegangen, vgl. R. Étaix, Nouveau sermon pascal de saint Césaire d'Arles. Revue bénédictine 75 (1965) 201–211. Die Bedeutung stellte zuerst heraus F. Wiegand, Ein Vorläufer des Paulushomiliars. Theologische Studien u. Kritiken 1902, S. 188–205. Von ihm ging aus die Übersicht von E. Hosp, Il sermonario di Alano di Farfa. Ephemerides liturgicae 50 (1936) 375–383; 51 (1937) 210–240. Den Prolog Alans edierte R. Étaix, Le prologue du sermonnaire d'Alain de Farfa. Scriptorium 18 (1964) 6–9. Eingehende Studie des Homiliars von Réginald Grégoire, Les homéliaires du moyen âge. Inventaire et analyse des manuscrits. Roma 1966 (= Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes V), S. 16–70.

ZWEITES KAPITEL: SPANIEN.

Ein chronologisch geordnetes Verzeichnis sämtlicher lateinischer Schriften, die in Spanien vom 6. bis 14. Jahrhundert entstanden sind, mit reichlichen bibliographischen Angaben und Nachweis von Handschriften bietet Manuel C. Díaz y Díaz, Index scriptorum latinorum medii aevi Hispanorum, I.II, Salamanca 1958–1959 bzw. Madrid 1959 (nach Nummern zitiert).

Martinus von Bracara (S. 68–74).
Maßgebende kritische Gesamtausgabe mit guten Einleitungen zu den einzelnen Werken: Martini Bracarensis opera omnia ed. Claude W. Barlow. New Haven 1950 (= Papers and Monographs of the American Academy in Rome, vol. XII). – Von älteren Ausgaben noch immer wertvoll die Teilausgabe mit vorzüglicher Einleitung in das Gesamtwerk von C. P. Caspari, Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum. Christiania 1883.
Díaz y Díaz 20 ff. – Clavis 1079c–1090. Zum unechten (d. h. irischen) *Computus* ebda. 2302.
Capitula Martini und anderes Kanonistische Clavis 1787 f.
Die *Inschriften* und das *Epitaphium* auch MGH Auct. ant. VI, 2 p. 195. – Weitere Literatur LThK ²VII (1962) 115 f.

Apringius von Béja (Pacensis) (S. 74).
Tractatus in apocalypsin: zum Teil (zu cap. 1–5 und 18–22) veröffentlicht von M. Férotin, Apringius de Béja. Son commentaire de l'Apocalypse. Paris 1900. – Díaz y Díaz 14. Clavis 1093.

Johannes von Biclaro (Biclarensis, episcopus Gerundensis). Zur *Regel* Clavis 1866. *Chronik (Continuatio Victoris [Tunnunensis])* ed. Theod. Mommsen, MGH Chron. min. II (= Auct. ant. XI) 211–220; vgl. Clavis 2261.

Leander von Sevilla (S. 74).
Migne PL 72, 873–898; der ebda. 871–874 gedruckte Sermo in sollemniis s. Vincentii stammt von einem unbekannten Spanier, vgl. B. de Gaiffier, Analecta Bollandiana 67 (1949) 281. Sonderausgabe der Nonnenregel: A. C. Vega, El ‚De institutione virginum' de San Leandro de Sevilla, con diez capitulos y medio ineditos. El Escorial (1948) 91–126. – Díaz y Díaz 72.73. – Clavis 1183.1184.

I s i d o r v o n S e v i l l a (S. 74–91).

Noch heute nicht in allem überholt ist die vorzügliche Gesamtausgabe des spanischen Jesuiten Faustinus Arévalo († 1824): S. Isidori Hispalensis opera omnia. 7 Bde. Rom 1797–1803; darin besonders wertvoll die Isidoriana (Echtheitsuntersuchungen u. dgl.) im 1. und 2. Band. Nachdruck bei Migne PL 81–84.

Etymologiae: Zu benützen ist die als Leistung eines einzelnen Gelehrten verdienstliche, aber noch manche Wünsche offenlassende kritische Ausgabe Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX rec. W. M. Lindsay. 2 Bde., Oxford 1911. – Bezüglich der handschriftlichen Überlieferung ist hier wie sonst bei Isidor auszugehen von Charles Henry Beeson, Isidor-Studien (siehe unten) 1913, S. 6 ff. und 83 ff. – Von dem durch Lindsay nicht befriedigten linguistischen Interesse veranlaßt, versuchte die recensio auf eine neue Grundlage zu stellen Walter Porzig, Die Rezensionen der 'Etymologiae' des Isidorus von Sevilla. Hermes 72 (1937) 129–170 (beachtlich). Speziell die alte spanische Überlieferung behandelt Manuel C. Díaz y Díaz, Problemas de algunas manuscritos hispánicos de los Etimologías de Isidoro de Sevilla. Festschrift Bernhard Bischoff, Stuttgart 1971, S. 70 ff. – J. Fontaine, Isidore de Séville et la mutation d'encyclopédisme antique. Cahiers d'histoire mondiale 9 (1966) 519–538. – Zur Nachwirkung außerhalb des Lateinischen H. Kolb, Isidors Etymologien in deutscher Literatur des Mittelalters. Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 205 (1968–69) 431–453.

De natura rerum: nach der leidlich brauchbaren Ausgabe von G. Becker, Berlin 1857, jetzt heranzuziehen die kritische Edition mit franz. Übersetzung, Wortindex und bes. sprachlichen Erörterungen von Jacques Fontaine, Isidore de Séville, Traité de la nature. Bordeaux 1960. – Hiezu J. Fontaine, La diffusion carolingienne du ‚De natura rerum' d'Isidore de Séville d'après les manuscrits conservés en Italie. Studi medievali. 3ª serie 7 (1966) 108–127.

De differentiis verborum: Migne PL 83, 9–70.

De differentiis rerum: ibid. 69–98. G. Brugnoli, Il liber de differentiis rerum di Isidoro di Siviglia. In: Vetera Christianorum 1 (1964) 65–82.

Synonyma (sive lamentatio animae peccatricis): Migne PL 83, 827–868. – J. Fontaine, Isidore de Séville, auteur „ascétique": Les énigmes des Synonyma. Studi medievali, 3ª serie 6 (1965) 165–195. – R. Bultot, Les Synonyma d'Isidore de Séville, source principale de l'Exhortatio ad contemptum temporalium du Pseudo-Anselme. Revue bénédictine 78 (1968) 333–339.

Bibelkommentare und Verwandtes siehe bei Stegmüller, Repert. bibl. III nr. 5173 ff.

De fide catholica contra Iudaeos (Migne PL 88, 449–538): zu dem die christlich-jüdischen Auseinandersetzungen betreffenden Schrifttum Bernhard Blumenkranz, Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaisme (Études juives IV) Paris-La Haye 1963, hier bes. S. 88 ff.

Zum althochdeutschen Isidor H. de Boor – R. Newald, Geschichte der deutschen Literatur ⁷I (1966) S. 31 ff., 41.273; umfassend Klaus Matzel, Untersuchungen zur Verfasserschaft, Sprache und Herkunft der althochdeutschen Isidor-Sippe (Rheinisches Archiv 75) Bonn 1970 (mit Faksimilien).

De ecclesiasticis officiis: Migne PL 83, 737–826. – Díaz y Díaz 104. Zusätzliche Handschriften nennt K. Forstner, Scriptorium 14 (1960) 249–251. – Zu den Quellen A. C. Lawson, The sources of the De ecclesiasticis officiis. Oxford 1936 und Revue bénédictine 50 (1938) 26–34.

Regula monachorum: Migne PL 83, 867–894. – Clavis 1868. – M. C. Díaz y Díaz, Aspectos de la tradición de la 'Regula Isidori'. Studia monastica V (1963) 27–57.

Chronica ed. Th. Mommsen, MGH Chronica minora II (= Auct. ant. XI, 1894) p. 424–488.

Historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum ed. Th. Mommsen, MGH Chronica minora II (= Auct. ant. XI, 1894) p. 267–303.

Laus Spaniae als praefatio vor der hist. Gothorum vgl. Díaz y Díaz 116; Clavis zu 1204.

De viris illustribus: noch immer schätzenswert die erläuterte Ausgabe von G. von Dzialowski, Isidor und Ildefons als Literarhistoriker. Münster 1898. Eine gute Neuausgabe bietet Carmen Codoñer Merino, El „de viris illustribus" de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición critica (Theses et studia philologica Salamanticensia. XII), Salamanca 1964.

Briefe: außer dem auf die Etymologiae bezüglichen (und diesen in der Ausgabe von Lindsay nach den Hss. vorangestellten) Briefwechsel mit Braulio und Sisebut eine Epistula ad Massonam episcopum Migne PL 83, 899–902; ad Helladium episcopum MGH Epist. III (1892) p. 661 sq., ad Eugenium episcopum Migne PL 83, 908 vielleicht unecht, vgl. Díaz y Díaz 134. Dazu Widmungsbrief zu de rerum natura an König Sisebut und zur Historia Gothorum an Sisenand. Weitere unter Isidors Namen gehende Briefe scheinen unecht zu sein. – G. B. Ford, The letters of St. Isidore of Sevilla. In: Nuovo Didaskaleion 16 (Catania 1966) 5–47.

Versus Isidori mit krit. Apparat und Erläuterungen bei Ch. H. Beeson, Isidor-Studien (siehe unten) S. 133–166; vgl. Clavis 1212.

Allgemeines: Verzeichnis der echten Werke bei Díaz y Díaz 101 ff.; Clavis 1186 ff. Zu den zahlreichen unter Isidors Namen gehenden Schriften Robert E. Mc Nally, Isidoriana. Theological Studies 20 (1959) 432–442; derselbe, Isidorian Pseudepigrapha in the early middle ages. Isidoriana (Léon 1961) s. Verzeichnis der Pseudepigrapha Clavis 1216 ff. Wichtig sind zwei Sammelwerke: zum 1300. Todesjahr erschienen die Miscellanea Isidoriana. Roma 1936, zum (angenommenen) 1400. Geburtsjahr die Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nascimiento. León 1961. Der letztere Band ist der (von M. C. Díaz y Díaz herausgegebene) Ertrag eines internationalen Isidor-Kongresses in León (1960). – Vor allem zur handschriftlichen Überlieferung der Werke Isidors Charles Henry Beeson, Isidor-Studien. München 1913 (=Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters. IV, 2). B. Bischoff, Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla. Isidoriana 1961 S. 317–344, wiederabgedruckt in B. Bischoff, Mittelalterliche Studien I. Stuttgart 1966. S. 171–194. – Ein Gesamtbild auf dem Hintergrund der Zeit entwirft J. Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique. I–II. Paris 1959.

B r a u l i o v o n S a r a g o s s a (S. 91–93).

Die einzige Gesamtausgabe von Nicolaus Antonio, Bibliotheca vetus Hispana I, abgedruckt bei Migne PL 80, ist überholt durch folgende Einzelausgaben:

Vita sancti Aemiliani: L. Vasquez de Parga, S. Braulionis Vita s. Aemiliani. Madrid 1943; textkrit. Bemerkungen dazu von E. Cazzaniga in: Bolletino del Comitato per la preparazione del edizione nazionale dei Classici greci e latini, n. s. 3 (1955) 7–43.

Hymnus de s. Aemiliano: Cl. Blume, Anal. hymn. 27 (1897) 125–127, und

J. Gilson, Psalterium Mozarabicum. London 1905 (= Henry Bradshaw Society XXX) p. 265–268.

Briefe: J. Madoz, Epistolario de S. Braulio de Zaragoza. Madrid 1941; die zwei auf die Etymologiae Isidors bezüglichen Briefe an Isidor auch bei W. M. Lindsay, Isidori Hispal. episc. Etymol. libri XX. Bd. I (Oxford 1911), epist. II. IV.

Ein B. vermutungsweise zugeschriebener *Sermo in natale s. Vincentii* (Migne PL 39, 2095; 54, 501; 57, 871) hrsg. von A. C. Vega, El ‚De institutione virginum' de S. Leandro de Sevilla. Escorial 1948, p. 133–136. Braulios Anhang zu Isidor de viris illustribus (Renotatio librorum divi Isidori) bei Migne PL 82, 65–68; vgl. Díaz y Díaz 114; Clavis 1206.

Über den ersten der beiden Prologe zu Isidors Synonyma (Inc. In subsequenti hoc libro), Migne PL 83, 825–828 und Braulios Verfasserschaft J. Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique II (1959) p. 818 n. 1.

Zu Leben und Werk J. Perez de Urbel im Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques X (1938) 441 ff.– Gute Monographie von C. H. Lynch-P. Galindo, San Braulio, obispo de Zaragoza (631–651). Su vida e sus obras. Madrid 1950. – Díaz y Díaz 154–190. Clavis 1230 ff. Cl. W. Barlow, Braulio of Saragossa. Fructuosus of Braga (= Iberian Fathers 2). Washington 1969.

Sisebut (S. 93–95).

Epistola de libro rotarum: Anthologia latina edd. F. Buecheler – A. Riese I, 2 (1906) p. 3–6 nr. 483 (kritische Ausgabe); jetzt auch bei J. Fontaine, Isidore de Séville, Traité de la nature. Bordeaux 1960, 328–335; 362–364 mit franz. Übersetzung und Kommentar. – Eingehende und sehr positive Würdigung von Walter Stach, Bemerkungen zu den Gedichten des Westgotenkönigs Sisebut. In: Corona quernea. Festgabe f. Karl Strecker, Leipzig 1941. 74–96. V. Recchia, Sisebuto di Toledo: il Carmen de luna (= Quaderni di Vetera christianorum III) Bari 1971.

Das Abschiedsgedicht an Theudila in der Anthologia latina I, 2 p. 6 (in der Anmerkung zu nr. 483) und MGH Epist. III, 671; vgl. Stach a. a. O.

Ein früher unter Bedas Namen gehendes Gedicht *de ratione temporum* (Inc. *Annus solis continetur*), das möglicherweise von Sisebut stammt, ist hrsg. von K. Strecker, MGH Poetae IV, 2 (1923) 682–686; Literatur hiezu Clavis 1301.

Vita vel passio Desiderii episcopi Viennensis ist krit. hrsg. von Br. Krusch, MGH Script. rer. Merov. III (1896) 630–637.

Briefe Sisebuts bei W. Gundlach, MGH Epist. III (1892) 662–675.

Clavis 1298–1300. – Wattenbach-Levison 1 (1952) S. 126.

Eugenius von Toledo (S. 95–99).

Gedichte hrsg. von F. Vollmer, MGH Auct. ant. XIV (1905) 231–270; ebda. 27–131 die Dracontiusbearbeitung.

Hymnen, die möglicherweise von Eugenius verfaßt sind, bei Cl. Blume, Anal. hymn. 2 (Leipzig 1897) S. 118 f.; 122–124; 183 f.; 213; 265. Vgl. J. Pérez de Urbel, El origen de los himnos mozárabes. In: Bulletin hispanique 28 (1926) 120 ff., 220 ff., 237 ff.

Díaz y Díaz 196 ff.; Clavis 1236–1246. Weitere Literatur LThK ^{2}III s. v. (1959; Pérez de Urbel).

Ildefons von Toledo (S. 99–103).

Für die Zeit gute Gesamtausgabe von dem Kardinal Fr. Ant. de Lorenzana (Erzbischof von Toledo 1772–1800): Ss. Patrum Toletanorum opera III nachgedruckt bei Migne PL 96.

De cognitione baptismi (Migne PL 96, 111–172) Díaz y Díaz 221. I. Lobo, Notas histórico-criticas entorno al ‚De cognitione baptismi' de S. Ildefonso de Toledo. Revista española de teologia 27 (1967) 139–158.

De virginitate perpetua beatae Mariae: V. Blanco García, San Ildefonso. De virginitate perpetua beatae Mariae. Madrid 1937 bietet Ausgabe mit Übersicht über die handschriftliche Überlieferung und Bemerkungen zur Sprache – nicht eigentlich Stil – des Werkes; Text allein wiederholt Saragossa 1954. – J. M. Canal, Tradición manuscrita y ediciones de la obra de S. Hildefonso ‚de virginitate sanctae Mariae'. Revista española de teologia 28 (1968) 51–75. Díaz y Díaz 223.

Für *de viris illustribus* wichtig G. von Dzialowski, Isidor und Ildefons als Literarhistoriker. Münster 1898, bes. S. 129 ff.: Text ist verbesserter Abdruck von Migne PL 83, 1081–1106, dazu Quellennachweise.

Vielleicht stammen von Ildefons die sog. *Homiliae Toletanae,* vgl. G. Morin, Anecdota Maredsolana I. Maredsous 1893, S. 406–425. Zwei sermones daraus *(Sermo in vigilia Paschae; in diem s. Felicis)* gesondert ediert von M. C. Díaz y Díaz, Anecdota Wisigothica I. Salamanca 1958, S. 66 ff. – R. Maloy, The sermonary of St. Ildephonsus of Toledo: a study of the scholarship and manuscripts. I. und II. Classical folia 25 (1971).

A. Braegelmann, The Life and Writings of St. Ildefonsus of Toledo. Washington 1942. – Clavis 1247–1254. – LThK^2 V (1960: O. Engels).

Julian von Toledo (S. 103–110).

Gesamtausgabe Migne PL 96 nach F. A. de Lorenzana, siehe oben zu Ildefons. Hierin unecht der col. 705–760 gedruckte Nahum-Kommentar, vgl. Stegmüller Rep. bibl. III Nr. 5325. Prolegomena zu einer Neuausgabe von J. Hillgarth, Studia Patristica 1, 37–43; Analecta sacra Tarraconensia 30 (1957) 3–62; Journal of Warburg and Courtauld Institutes, 21 (1958) 7–26.

Elogium Ildefonsi (am Ende von Isidor de viris illustribus Migne PL 83, 1105) gesondert bei J. Madoz, S. Ildefonso de Toledo a través de la pluma del Arcipreste de Talavera. Madrid 1943, S. 13.

Historia Wambae regis ed. W. Levison, MGH Script. rer. Merov. V (1910) 500–535.

De comprobatione aetatis sextae Migne PL 96, 537–586; hiezu J. Campos, El ‚De comprobatione sextae aetatis libri tres' de S. Julián de Toledo. Helmantica 18 (1967) 297–340.

Die *Grammatik* vollständig nur in der alten Ausgabe von F. A. de Lorenzana, Rom 1797; Auszüge bei Keil, Grammatici latini V, 317–324 und Herm. Hagen, Anecdota Helvetica (= Grammatici latini ed. Keil Suppl.), p. CCIV–CCXXXIX; Ch. H. Beeson, Studi e Testi 34 (1924) 50–70; ein Abschnitt hrsg. von W. M. Lindsay, Julian of Toledo De vitiis et figuris. Oxford 1922. Die *Versepistel an Modoenus* hrsg. von B. Bischoff, Ein Brief Julians von Toledo über Rhythmen, metrische Dichtung und Prosa. Hermes 87 (1959) 247–256; veränd. Wiederabdruck in: B. Bischoff, Mittelalterliche Studien I (1966) 288 ff.

Díaz y Díaz 264 ff.; Clavis 1258–1266; 1555. – LThK^2 V (1960: O. Engels).

F e l i x v o n T o l e d o (S. 110).
Encomion s. vita Juliani: Migne PL 96, 445–452. Clavis 1252.

T a i o v o n S a r a g o s s a (S. 110–111).
Sententiae: Migne PL 80, 727–990; ein Fragment hrsg. von A. E. Anspach, Taionis et Isidori nova fragmenta. Madrid 1930, p. 6–22; Z. García Villada, in Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos 30 (1934) 23–31.
Visio Taionis in der Fortsetzung zur Chronik Isidors ad annum 754: MGH Auct. ant. XI, 341–343; vgl. Bibliotheca hagiographica latina I nr. 3648 *(‚De inventione librorum Moralium')*.
Díaz y Díaz 206 ff.; Clavis 1267–1270. – LThK² IX (1964; J. Fontaine).

F r u c t u o s u s v o n B r a c a r a (S. 111).
Von den Mönchsregeln stehen die *Regula Complutensis* (oder *Regula monachorum)* und die *Regula communis* einstweilen nur bei Migne PL 87, 1099–1110 bzw. 1111–1127 (beide nach L. Holste[nius], Codex regularum monasticarum et canonicarum, ed. Brockie [6 voll.] Aug. Vind. 1759); das *Pactum s. Fructuosi* ed. Donatien de Bruyne, Revue bénédictine 28 (1911) 80–86.
Hymnus de s. Cucuphate: Text bei Cl. Blume, Anal. hymn. 27 (1897) 150 bis 152.
Clavis 1273 a–1274; 1869–1871. – Actas do congreso de estudios a comemoracão do XIII centenário da morte de S. Frutuoso (= Bracara Augusta 21) Braga 1967.

V a l e r i u s v o n B i e r z o (S. 111).
Migne PL 87, 421 ff. – M. C. Díaz y Díaz, Anecdota Wisigothica I. Salamanca 1958.
Epistula de beatissimae Aetheriae (s. Egeriae) laude ed. Z. García Villada, Analecta Bollandiana 29 (1910) 377–399; auch in der hübschen zweisprachigen Ausgabe: Die Pilgerreise der Aetheria (Peregrinatio Aetheriae). Eingeleitet u. erklärt von Hélène Pétré, übersetzt von Karl Vretska. Klosterneuburg bei Wien 1958, S. 262 ff. – Verzeichnis der Schriften Clavis 1276–1288 bzw. 1291.
C. M. Aherne, Valerio of Bierzo, an Ascetic of the late Visigothic Period. Washington 1949.

M o z a r a b i s c h e H y m n e n d i c h t u n g (S. 112–114).
Grundlegende Textsammlung mit wichtiger Einleitung: Cl. Blume, Hymnodia Gothica = Anal. hymn. 27 (Leipzig 1897). – Wichtigste Untersuchung zur Form: Wilhelm Meyer, Spanisches zur Geschichte der ältesten mittellateinischen Rythmik. Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. 1913. S. 104–175 = Wilh. Meyer, Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik. III. Hrsg. von Walther Bulst (Berlin 1936 und Hildesheim–New York 1970) S. 187–266; derselbe, Die Preces der mozarabischen Liturgie. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge Bd. XV, Nr. 3. Berlin 1914. Wichtigste Abhandlung über die Anfänge von J. Pérez de Urbel, Origen de los himnos mozárabes. Bulletin hispanique 28 (Bordeaux 1926) 5–21; 113–139; 209–245; 305–320. Eine krit. Neuausgabe etlicher Hymnen mit sehr ausführlichem Kommentar bietet Birgitta Thorsberg, Études sur l'hymnologie mozarabe (Studia latina Stockholmiensia VIII) Stockholm 1962.

DRITTES KAPITEL: GALLIEN

C h i l p e r i c h I. v o n N e u s t r i e n (S. 117 f.).
Ymnus in sollemnitate s. Medardi: krit. Ausgabe von K. Strecker, MGH Poetae IV 2 (1923) S. 455–457. Kommentiert von Dag Norberg, La poésie latine rythmique du haut moyen âge. (Studia latina Holmiensia II) Stockholm 1954, S. 31 ff.

V e n a n t i u s F o r t u n a t u s (S. 118–128).
Maßgebende kritische Ausgabe der *Gedichte:* Venanti Honori Clementiani Fortunati opera poetica rec. Frid. Leo. Berlin 1881 = MGH Auct. antiquiss. VI, 1. Einzelausgaben:
carm. III 12. 13; X 9: Die Moselgedichte des Decimus Magnus Ausonius und des Venantius Fortunatus. Hrsg. u. erklärt von Carl Hosius.³ Marburg 1926. – Die Kreuzesdichtungen (carm. III 2; II 6; II 1), der Osterhymnus (III 9) und weitere Hymnen (appendix IV *Tibi laus perennis auctor;* VII *Agnoscat omne saeculum venisse;* und der Marienhymnus appendix VIII *Quem terra pontus aethera)* auch bei G. M. Dreves, Analecta hymnica 50 (1907) S. 70 ff., wo der Text nach Leo gegeben, dazu aber mittelalterliche liturgische Umformungen berücksichtigt sind. – Carmen I 16 *(Agnoscat omne saeculum antistitem Leontium)* in neuer krit. Edition bei W. Bulst, Hymni latini antiquissimi LXXV. Psalmi III. Heidelberg 1956, S. 156 (hier als ‚psalmus' aufgefaßt, worüber Bulst ebda. S. 24).
Die oben im Text S. 124 erwähnte Nachbildung des Kreuzeshymnus *Pange lingua gloriosi proelium certaminis* in dem Fronleichnamshymnus des Thomas von Aquino steht in einer reichen Tradition, die Imitationen gehen in die Dutzende, wie man aus dem Verzeichnis der Initien bei U. Chevalier, Repertorium hymnologicum Nr. 14 433–14 523. 31 439–31 464. 39 837–38 844 (von denen allerdings manche bereits von Thomas v. A. abhängig sind) unschwer ersehen kann. *Vexilla regis prodeunt* hat in ähnlicher Weise, wiewohl nicht ganz so stark, nachgewirkt, vgl. Chevalier Nr. 21 466–21 484. 34 489–34 492. 41 485. Beide Hymnen sind auch für andere als hymnische Bestimmung vollständig imitiert worden, zuweilen in einer der *Parodie* ähnlichen Weise, z. B. für einen von Triumph und Hohn getragenen Gesang auf die Hinrichtung eines Günstlings König Edwards II. von England, Peter von Gaveston, 1312: *Vexilla regni prodeunt, fulget cometa comitum* und *Pange lingua necem Petri qui turbavit Angliam);* Beispiele sind noch aus dem 15. Jahrh. bekannt. Vgl. Paul Lehmann, die Parodie im Mittelalter. Stuttgart ²1963. S. 3; M. Hereswitha Hengstl, Totenklage und Nachruf in der mittellateinischen Literatur seit dem Ausgang der Antike. (Münchener Diss.) Würzburg 1936. S. 61 und 83.
De excidio Thoringiae carm. app. 1 (p. 271 Leo) interpretiert Walther Bulst, Radegundis an Amalafred. In: Bibliotheca docet. Festschrift für Carl Wehmer. Amsterdam 1963, S. 369–380. Zur *Vita sancti Martini* (p. 293 sqq. Leo) Helena Ammerbacher, Studien zur Vita sancti Martini des Venantius Fortunatus. Wiener Diss. (maschinenschr.) 1967.
Heiligenleben in Prosa: ed. Bruno Krusch MGH Auct. antiquiss. IV, 2. Berlin 1885.
Zur Textkritik: S. Blomgren, Studia Fortunatiana. I. Uppsala 1933.
Allgemeineres: Wilh. Meyer, Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus. Berlin 1901 (die wichtigste der älteren Monographien, auch jetzt noch nicht zu

übergehen). – R. Köbner, Venantius Fortunatus, seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowingerreiches. Leipzig 1915. – D. Tardi, Fortunat. Paris 1927. – Clavis 1033–1052. – LThK² (1965; Th. Payr).

Gregor von Tours (S. 118–140).
Kritische Ausgabe der *Libri miraculorum,* des Traktats *de cursu stellarum* und der *Fragmente des Psalmenkommentars* von Bruno Krusch, MGH Script. rer. Merov. I, 2 (1885).

Historiarum libri X: Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X. Ed. alt. cur. Bruno Krusch et Wilhelmus Levison. MGH Script. rer. Merov. I, 1 (1937/1951).

Zur Sprache: Max Bonnet, Le latin de Grégoire de Tours. Paris 1890 (unveränd. Nachdruck 1968): grundlegend, als reichhaltige Materialsammmlung für jede Arbeit auf dem Gebiet des merowingischen Lateins unentbehrlich. Helmut Beumann, Gregor von Tours und der sermo rusticus. In: Spiegel der Geschichte. Festgabe für Max Braubach. Münster 1964, S. 69–98. Gegen P. Courcelle, Philostrate et Grégoire de Tours. Mélanges Joseph de Ghellinck I (Gembloux 1951) 311–319 P. Antin, Notes sur le style de S. Grégoire de Tours et ses emprunts (?) à Philostrate. Latomus 22 (1963) 273–284.

Zu den Historiae: Sigmund Hellmann in der Einleitung seiner Übersetzung in den „Geschichtschreibern der Deutschen Vorzeit", 8/9 und ders., Studien z. mittelalterlichen Geschichtschreibung. I. Gregor von Tours. Hist. Zeitschr. 107 (1911) 1–43; Wiederabdruck in: S. Hellmann, Ausgewählte Abhandlungen zur Historiographie u. Geistesgeschichte des Mittelalters, hrsg. v. H. Beumann (1961), S. 57–99 (vorzügliche Interpretation). – E. H. Walter, Hagiographisches in Gregors Frankengeschichte. Archiv für Kulturgeschichte 48 (1966) 291–310.

Wattenbach-Levison 1 (1952) 99–108. – Clavis 1023–1032 (echte Werke und spuria).

Fredegar-Chronik (S. 140–141).
Maßgebende krit. Edition von B. Krusch, MGH Script. rer. Merov. II (1888) 18–193. Sonderausgabe von Buch IV mit guter Einleitung, lat. Text und engl. Übersetzung: J. M. Wallace-Hadrill, The 4th book of the Chronicle of Fredegar with its Continuations. Edinbourgh 1960. – Wattenbach-Levison 1 (1952) S. 109–114. – W. Goffart, The Fredegar problem reconsidered. Speculum 38 (1963) 206–241 tritt im Gegensatz zu der seit Jahrzehnten üblichen Ansicht mit sehr erwägenswerten Gründen für e i n e n Verfasser bzw. Kompilator ein.

Liber historiae Francorum (= Gesta regum Francorum) S. 141–142.
Kritische Ausgabe von Br. Krusch, MGH Script. rer. Merov. II (1888) 238–328.

Wattenbach-Levison 1 (1952) S. 114–116. – Clavis 1316.

Historia Daretis Frigii de origine Francorum (S. 142).
Abweichend von der handschriftl. Überlieferung als selbständiges Werk hinter der Fredegarchronik hrsg. von Br. Krusch, MGH Script. rer. Merov. II (1888) 194–200. Manitius I 225.

Merowingische Hagiographie und Verwandtes (S. 142 ff.).
Wichtigste Sammlung der Texte: MGH Script. rer. Merov. III–VII, zumeist herausgegeben von Br. Krusch, einiges von Wilh. Levison. Letztes Verzeichnis der Ausgaben im einzelnen: Clavis 2076 ff. (alphabetisch nach den Heiligen geordnet mit Datierung der Viten usw. sowie der wichtigsten Literatur); die bei allen Arbeiten auf hagiographischem Gebiete grundsätzlich zu benützende Bibliotheca hagiographica latina (s. oben unter den Nachschlagewerken. Nicht zu übersehen das Supplement von 1911) ist hier mitverarbeitet. – Wertvoll die Behandlung der historisch wichtigen Viten bei Wattenbach-Levison 1 (1952) S. 119–146 mit reichhaltigen Literaturnachweisen. Über Neuerscheinungen unterrichten laufend die Analecta Bollandiana.

Visio Baronti (S. 143–144).
Kritische Ausgabe von Wilh. Levison, MGH Script. rer. Merov. V (1910) 368–394, dazu Tafel 1; vgl. VII, 846. – Über Visionsliteratur im allgemeinen C. Fritzsche, Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Culturgeschichte. In: Romanische Forschungen 2 (1886) 248–279; 3 (1887) 337–369 (trotz mancher Kritik immer noch nützliche Übersicht mit Inhaltsangaben). – A. M. Zimmermann, Kalendarium Benedictinum I (Metten 1933) 370–373. – LThK ²II (1958) 1.

Revelationes Methodii (S. 144–146).
Eine der (im einzelnen noch nicht genau bekannten) lateinischen Fassungen bei Ernst Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle. Halle 1898 (unveränd. Nachdruck 1963): für alle einschlägigen Studien grundlegend. – Zur Übersetzung und Überlieferung A. Siegmund, Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert. München-Pasing 1949, bes. S. 172 f. Über den Einfluß des Pseudo-Methodius auf die mittelalterliche Kaiser- und Antichristsage: Gerh. von Zezschwitz, Das mittelalterliche Drama vom Ende des römischen Kaisertums deutscher Nation und von der Erscheinung des Antichrists. Leipzig 1877. – Über die literarischen Nachwirkungen: Wilh. Meyer, Der Ludus de Antichristo und Bemerkungen über die lateinischen Rythmen, in: Wilh. Meyer, Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik I (1905) 136–339. – Das Ganze in weiteren historischen Rahmen stellend R. Konrad, De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellung und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der (= Münchener Histor. Studien. Abt. Mittelalterliche Geschichte, hrsg. von Joh. Spörl. I), Kallmünz 1964.

Defensor von Ligugé (S. 146–147).
Krit. Ausgabe des *Liber scintillarum* von H. M. Rochais, Corpus Christianorum 117 (1957) (wohlüberlegt bezüglich Umfangs und Fassungen, die Orthographie geglättet). – Die Ausgabe ist von Dom Rochais in verschiedenen Studien vorbereitet worden, vgl. Clavis 1302 (mit weiterer Literatur).

Ioca monachorum (S. 147–148).
Von den neueren Veröffentlichungen am wichtigsten W. Suchier, Das mittellateinische Gespräch Adrian und Epictitus nebst verwandten Texten. Tübingen 1955. Darin folgende Texte:

1. *Altercatio Adriani et Epictiti* (S. 11–52);
2. *Ioca monachorum* in verschiedenen Rezensionen: Inc. ‚*Quid primo ex Deo processit*' oder ‚*Quid primo de ore Dei processit*' oder ‚*Dic mihi quid primo de ore Dei processit*' (S. 108–118; 123–124);

3. *Ioca monachorum*, inc. ‚*De principio mundi usque ad diluvium quot anni fuerunt*' (S. 118–122);

4. *Enigmata interrogativa*, inc. ‚*Quid est inter veritatem et mendatium?*' (S. 122–123);

5. *Interrogationes quedam mirabiles*, inc. ‚*Quis fuit natus et non mortuus?*' (S. 134–137).

Zur gleichen Gruppe scheinen zu gehören:

Ioca monachorum, inc. ‚*Quis primus ex Deo processit? Verbum*'. Hrsg. von E. A. Lowe, The Bobbio Missal II (= Henry Bradshaw Society 58) London 1920, S. 5–7, und

‚*Quod tempore adnuntiavit Gabrihel archangelus*', hrsg. von G. Baesecke, Der Vocabularius Sti. Galli in der angelsächsischen Mission. Halle 1933. S. 7–8; ferner (saec. VII–VIII):

De plasmationem Adam, inc. ‚*Ubi Deus Adam plasmavit, ubi Christus natus est*', hrsg. von M. Förster, Das älteste mittellateinische Gesprächbüchlein. Romanische Forschungen 27 (1910) 342–348. – Weitere Ausgaben und Literatur Clavis 1155 ff. Vgl. auch Paul Lehmann, Die Parodie im Mittelalter. [2]Stuttgart 1963. S. 10.

M ö n c h s r e g e l n (S. 148).

Außer den noch nicht in unseren Zeitraum fallenden Regeln eines Diacons Vigilius (5. Jahrh.?), des Abtes Porcarius von Lerinum (etwa 485/90) und der vielleicht gleichzeitigen eines Pseudo-Macarius, der Regeln der Bischöfe Caesarius († 542) und Aurelianus von Arles (546–511) haben sich Regeln erhalten von Johannes I. von Arles (Bischof 659–668), Ferreolus von Uzès († 581), Donatus von Besançon († 660), Waldebert von Luxeuil (etwa 629–670), Leodegar von Autun und eine Anzahl anonymer. Vollständiges Verzeichnis Clavis 1840 bis 1876.

C h r o d e g a n g v o n M e t z (Bischof 742–766).

Regula canonicorum: S. Chrodegangi Regula canonicorum hrsg. von Wilh. Schmitz. Hannover 1889. J. Pelt, Études sur la Cathédrale de Metz. La Liturgie. I. Metz 1937, S. 7–28. E. Morhain, Origine et histoire de la règle canonique de S. Chrodegang. In: Miscellanea Pio Paschini I. Roma 1948, 173–185. – Saint Chrodegang. Communications présentés au colloque tenu à Metz à l'occasion du 12e centenaire de sa mort. Metz 1967. Darin G. Hocquard, La Règle de S. Chrodegang. S. 55–89.

B r i e f e (S. 148 f.).

Umfassendste Sammlung MGH Epist. III (1892).

E p i s t u l a e A u s t r a s i c a e :

Krit. Ausgabe von W. Gundlach, MGH Epist. III (1892) S. 110–153; Abdruck im Corpus Christianorum 117 (1957). – Wattenbach-Levison I (1952) S. 117.

D e s i d e r i u s v o n C a h o r s (S. 149).

Die kritische Edition von W. Arndt, MGH Epist. III (1892) S. 191–214 nachgedruckt im Corpus Christianorum 117 (1957) S. 309–342. Zuletzt: Epistulae s. Desiderii Cadurcensis. Sociis seminarii latini Stockholmiensis adiuvantibus ed. Dag Norberg (= Studia Latina Stockholmiensia 6) Stockholm 1961 mit nützlichem Kommentar, Text nicht immer überzeugend. Nachträge von D. Norberg, Remarques sur les lettres de S. Didier de Cahors. In: Classical, medieval and Renaissance Studies in honor of B. L. Ullman I (Rom 1964) 277–281. – Wattenbach-Levison I (1952) S. 117.

F r o d e b e r t u s u n d I m p o r t u n u s (S. 149).

Der Briefwechsel ist zuerst hrsg. von K. Zeumer, MGH Formulae (1886) 220–226, neuerdings von G. J. Waalstra, Les cinq épîtres rimées dans l'appendice des formules de Sens. La querelle des évèques Frodebert et Importun. Leiden 1962 (mit ausführlichem sprachlichem Kommentar). Vgl. P. Lehmann, Die Parodie im Mittelalter. [2]Stuttgart 1963, 11.

V i r g i l i u s M a r o g r a m m a t i c u s (S. 150–152).

Viel kritisiert, aber noch nicht ersetzt ist die krit. Ausgabe Virgilii Maronis grammatici opera ed. Joh. Huemer. Leipzig 1886. Eine andere Rezension von epit. 14 bei T. Stangl, Virgiliana. München 1891. – D. Tardi, Les Epitomae de Virgile de Toulouse. Paris 1928. Clavis 1559. P. Lehmann, Die Parodie im Mittelalter. [2]Stuttgart 1963, S. 9 f. – P. Grosjean, Quelques remarques sur Virgile le Grammarien. In: Medieval Studies presented to Aubrey Gwynn (Dublin 1961) S. 393–408.

M e r o w i n g i s c h e R h y t h m e n (S. 152–155).

Krit. Ausgabe zusammen mit den Rhythmen der Karolingerzeit von K. Strecker, MGH Poetae IV, 2 (1923) 447 ff. Eine Anzahl von Gedichten ist von Wilhelm Meyer ganz oder teilweise formal, aber auch inhaltlich erläutert worden. In Betracht kommen insbesondere einige der in den 3. Bd. von Wilh. Meyers Gesammelten Abhandlungen (hrsg. von Walther Bulst 1936, [2]1970) aufgenommenen Abhandlungen: Die rythmischen Jamben des Auspicius (S. 1 f.); Ein Merowinger Rythmus über Fortunatus und Altdeutsche Rythmik in lateinischen Versen (S. 42 f.); Der Rythmus über den h. Placidas-Eustasius (S. 268 ff.), auch in der früheren Abhandlung über den Ludus de Antichristo und über die lateinischen Rythmen. Gesammelte Abhandlungen I, bes. 174–242. K. Strecker, Neues Archiv 34 (1909) 599 ff. – Dag Norberg, La poésie latine rythmique du haut moyen âge (= Studia latina Holmiensia 2) Stockholm 1954.

VIERTES KAPITEL: IREN, BRITEN UND ANGELSACHSEN

Über die Verhältnisse im alten Irland und den Hintergrund der irisch-lateinischen Literatur unterrichten vorzüglich die einschlägigen Abschnitte in: The course of Irish History, ed. by T. W. Moody – F. X. Martin, Cork 1967; insbesondere F. J. Byrne, Early Irish society; A. T. C. Fiaich, The beginnings of christianity; K. Hughes, The golden age of early christian Ireland. – Sehr lesenswert die Darstellung von Ludwig Bieler, Irland, Wegbereiter des Mittelalters 1961 (mit zahlreichen gut ausgewählten Abbildungen und Übersetzungsproben lateinischer Literatur). Die Frage direkter Verbindungen zwischen Irland und Spanien ist eingehend erörtert von J. N. Hillgarth, Visigothic Spain and Early Christian Ireland. Proceedings of the Royal Irish Academy 62, C 6, 1962, S. 180 ff. – Von älteren Darstellungen sind noch immer wertvoll: Kuno Meyer, Die irisch-gälische Literatur. In: Die Kultur der Gegenwart, hrsg. von Paul Hinneberg. Teil I, Abteilung XI: 1. Die romanischen Literaturen und Sprachen mit Einschluß des Keltischen. Berlin–Leipzig 1909 (nur in dieser Auf-

lage). – D. Hyde, A litterary history of Ireland from the earliest times to the present day, London 1899. – Louis Gougaud, Christianity in Celtic Lands, London 1932. – Die historischen und literarischen Studien über das alte Irland haben in den letzten Jahrzehnten einen bedeutenden Aufschwung genommen. Epochemachend dafür war das gründliche und überaus sorgfältig gearbeitete Werk von James F. Kenney, The sources for the early history of Ireland: Ecclesiastical. New York 1929, Neudruck (mit Nachträgen von L. Bieler bis 1966) New York 1966. Da Kenney den Begriff der „Quelle" weit gefaßt und auch kontinentale Zeugnisse, die irgendwie auf Irland und irische Geschichte und Literatur sich beziehen, einbezogen hat, ist das Werk für jede eingehende Beschäftigung mit dem Gebiet unentbehrlich. Als „nationale" Textsammlung erscheinen seit 1955 in zwangloser Folge die Scriptores latini Hiberniae (Dublin), durchweg neue kritische Editionen mit kurzen Erläuterungen und engl. Übersetzung.

Patricius (S. 159–160).

Die literarische Hinterlassenschaft Patricks ist herausgegeben von Ludwig Bieler, *Libri epistolarum sancti Patricii episcopi.* I. Introduction and Text. II. Commentary. Dublin 1953 = Sonderdruck aus Classica et Mediaevalia 11 (1950) und 12 (1951). – J. H. Bury, The Life of St. Patrick and his Place in History. London 1905. Eoín Mac Neill, St. Patric, Apostle of Ireland. Dublin 1934. L. Bieler, The Life and Legend of St. Patrick. Dublin 1949 ist jetzt überholt durch den Beitrag Bielers in A History of Irish Catholicism I. 1: St. Patrick and the Coming of Christianity. Dublin-Melbourne 1967. Die Chronologie ist kontrovers; darüber kurz L. Bieler LThK[2] VIII (1963).

Über die alten Viten unterrichtet besonders D. A. Binchy, Patrick and his Biographers: Ancient and Modern. In: Studia Hibernica II (1962) 7–173. Die wichtigsten hierher gehörenden Texte selbst sind neu ediert in Four Latin Lives of St. Patrick. Colgan's vita secunda, quarta, tertia and quinta, ed. L. Bieler. Scriptores latini Hiberniae VIII. Dublin 1971. (Die Zählung geht auf die Erstausgabe der Viten zurück, die der in Löwen lehrende Franziskaner John Colgan [† 1658], einer der Begründer der irischen Hagiographie, in seinen ‚Triadis thaumaturgae seu divorum Patricii, Columbae et Brigidae ... Acta' Lovanii 1647 veröffentlichte.)

Irische Liturgie (S. 160).

Wichtigste Textsammlung: F. E. Warren, The liturgy and ritual of the Celtic Church. Oxford 1881.

Sakramentare: Stowe Missal ed. G. F. Warren. London 1906/15 (= Henry Bradshaw Society XXXI–XXXII). Weiteres Clavis 1926–1928[c]. Siehe ferner unten zum Antiphonar von Bangor, Liber hymnorum u. dgl.

Gildas Sapiens (S. 160–163).

De excidio et conquestu Britanniae ed. Th. Mommsen, MGH Auct. ant. XIII (1898) 25–85, dahinter *Fragmente von Briefen* Gildas'. – Kenney S. 150 ff. – Wattenbach-Levision II (1953) S. 170 mit Anm. 15 (Lit.). – Zur Kontroverse über die Authentizität der historischen Partien (siehe oben S. 162 mit Anm. 7) noch P. Grosjean, Notes hagiographiques (27–36). Analecta Bollandiana 75 (1957) 258–326, der mit großem Scharfsinn das Werk als Kompilation zu erweisen sucht.

Praefatio de poenitentia. Die Ausgabe von Th. Mommsen, MGH Auct. ant. XIII (1898) 86–89 ist nunmehr durch die vorzügliche Edition von L. Bieler, The Irish penitentials. Dublin 1963 (= Scriptores latini Hiberniae V) S. 60–65 (dazu Anmerkungen S. 240 ff.) überholt, der eine zweite alte Handschrift benützen konnte. Der Band vereinigt erstmals sämtliche alten irischen Poenitentialien und verwandte Texte in kritischer Edition auf Grund sämtlicher bekannter Hss. mit engl. Parallelübersetzung, Anmerkungen zum Inhalt (S. 240 ff.), sprachlichen Bemerkungen (S. 27 ff.) und nützlichen Registern.

Eine Übersicht über die Poenitentialien-Literatur geben John T. McNeill–Helen M. Gamer, Medieval Handbooks of Penance (Records of Civilisation, XXIX, Columbia University Press 1938). Danach ist zum Teil die ältere, von jeher an Unübersichtlichkeit und mangelnder Kritik leidende Darstellung von Hermann Jos. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche. Mainz 1883 und ders., Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren, Düsseldorf 1898 zu korrigieren. Von den älteren Textsammlungen ist am wichtigsten F. W. H. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851 (Nachdruck Graz 1958).

Oratio pro itineris et navigii prosperitate hrsg. von K. Strecker MGH Poetae IV 2 (1914) 618 f. Dazu Wilhelm Meyer, Gildae Oratio rythmica. Die alten Reisegebete. Papae Gelasii deprecatio. In: Nachrichten der Königl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse 1912. S. 48–108.

Lorica ‚Suffragare trinitatis unitas': Text bei F. J. H. Jenkinson, The Hisperica Famina. Cambridge 1908, S. 50–54; Cl. Blume, Analecta hymnica 51 (1908) S. 358 ff.; vgl. Kenney S. 270 ff.; P. Grosjean, Sacris Erudiri 7 (1955) 94.

Hisperica Famina (S. 163–164).

Texte gesammelt bei F. J. H. Jenkinson, The Hisperica Famina. Cambridge 1908. – Kenney S. 255–258. – Vermutlich heißt 'Hisperica famina' („abendländische Sprache") nichts weiter als „Latein".

Irische Hymnendichtung (S. 164 ff.)

Die Texte sind am leichtesten zugänglich in der Ausgabe von Cl. Blume, Hymnodia Hiberno-Celtica saeculi V–IX = Anal. hymn. 51. Leipzig 1908, S. 257–364. Reichhaltiger Variantenapparat; Orthographie normalisiert, Texte nach Sachgruppen aufgegliedert.

Antiphonar von Bangor.
Entdeckt von Muratori und erstmals von ihm herausgegeben in seinen Anecdota bibliothecae Ambrosianae IV. Patavii 1713. Grundlegend die krit. Edition von F. E. Warren, The antiphonary of Bangor, an early Irish Manuscript. 2 Bde., London 1893 u. 1895 (= Henry Bradshaw Society IV. X.) (I: Beschreibung der Handschrift nebst Faksimile u. Transkription; II: Rekonstruktion der Texte mit Kommentar.) – Neuausgabe von Ezio Franceschini, L'Antifonario di Bangor. Padua 1941. – Texte auch bei Blume (s. oben unter Hymnendichtung). – Kenney S. 706–712, vgl. S. 261 f. und 265 f. –

Liber hymnorum. Paläographische Untersuchung der beiden Hss. Dublin, Franciscan Library ms. A. 2 und Trinity College ms. 4. 2 von L. Bieler, Scriptorium 2 (1948) 177–194 mit Abbildungen (pl. 23–25). – Grundlegende Ausgabe von J. H. Bernard and R. Atkinson, The Irish Liber hymnorum. 2 Bde. London 1898 (= Henry Bradshaw Society XIII. XIV.). (I: Einleitung, 2 Faksimilia, krit. Edition der Hymnen mit den alten Einleitungen, Glossar zu den irischen Hymnen; II: Kommentar.). – Die Texte (mit reichem krit. Apparat) auch bei Blume, Anal. hymn. 51 (siehe oben unter Hymnendichtung); in den hier

ebenfalls beigegebenen gemischtsprachigen alten Einleitungen sind die irischen Partien übersetzt, die rein irischen Hymnen völlig weggelassen.

Zu den Formen der ir. Hymnendichtung Wilh. Meyer, Die Verskunst der Iren in rythmischen lateinischen Gedichten. Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse 1916, S. 605– 644 = ders., Gesammelte Abhandlungen zur mittellat. Rythmik III (hrsg. von W. Bulst 1936 (²1970) S. 303–346. –

Hymnum dicat turba fratrum: beste Ausgabe von Walther Bulst, Hymni latini antiquissimi LXXV. Psalmi III. Heidelberg 1956. S. 135 ff. mit Einleitung S. 18 (zurückhaltend, eher skeptisch bezüglich der Zuschreibung an Hilarius von Poitiers). Gut auch bei A. Feder, im Corp. script. eccl. lat. LXV (1916) p. 217 sqq. Clavis 464.

S. 166

Über L o r i c a e Louis Gougaud, Étude sur les 'loricae' celtiques. Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne 2 (1911/12).

S e c u n d i n u s (S e c h n a l l) und sein Hymnus *Audite omnes amantes:* Kenney S. 258 ff.

Audite bonum exemplum (Hymnus auf den hl. Camelacus): Kenney S. 260 f. mit Nachtrag S. 791 (1966).

Sancti venite Christi corpus sumite mit verwandten Stücken Kenney S. 261 f. (nr. 89).

C o l u m b a v o n H y (S. 167 f.).

Über den *Cathach* des heiligen Colum-cille (Dublin, Royal Irish Academy) vor allem H. J. Lawlor, The Cathach of St. Columba. Proceedings of the Royal Irish Academy XXXIII (1916) C 241–443: sorgfältiger Textabdruck mit Kommentar; paläographische Anmerkungen von W. M. Lindsay. – Kenney S. 629 f. – Codices Latini antiquiores ed. E. A. Lowe. II (²1973) nr. 266.

Altus prosator vetustus: häufig gedruckt, wichtigste Ausgabe von J. H. Bernard and R. Atkinson. The Irish Liber Hymnorum. I (1898) 62–83, Kommentar ebda. II, S. XXVI–XXIX, 23–26, 140–169. Hiezu und über die beiden anderen Columba zugeschriebenen Hymnen *In te Christe credentium* und *Noli pater indulgere* Kenney S. 263 ff. (nr. 91).

C u m m i n e u s L o n g u s (C u i m í n e f o t a) und sein Apostelhymnus *Celebra Iuda:* Maßgebend ist J. H. Berard and R. A. Atkinson, The Irish Liber Hymnorum I (1898) S. 16–21, Kommentar ebda. II (1898) S. XIX–XXI, 9 f., 108–112. – Kenney S. 266 (nr. 93).

C o l m á n m a c M u r - c h o n und sein Hymnus *In trinitate spes mea:* grundlegend J. H. Bernard and R. A. Atkinson, The Irish Liber Hymnorum I (1898) S. 43–45, Kommentar ebda. II (1898) S. XV–XVI, 19, 132–134. Daneben ist Blume, Anal. hymn. 51 (1908) S. 330 wegen zusätzlicher Unterrichtung nicht zu übersehen. – Kenney S. 269 (nr. 97).

C ú - c h u i m n e und sein Hymnus *Cantemus in omni die:* J. H. Bernard and R. A. Atkinson, The Irish Liber Hymnorum I (1998) S. 32 ff., Kommentar ebda. II (1898) S. XVI f., 17, 123–125; Blume, Anal. hymn. 51 (1908). S. 305 bis 307. – Zum Binnenreim vgl. Wilh. Meyer, Gesammelte Abhandlungen I (1905) S. 190. – Kenney S. 269 f. (nr. 98).

H a g i o g r a p h i e (S. 168 ff.).

Lehrreiche Skizze, die Wesenszüge der irischen Hagiographie darstellend: L. Bieler, The Celtic Hagiographer. Studia Patristica V (= Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 80) 1962, S. 243–265. Zur Orientierung im einzelnen wie stets die Bibliotheca hagiographica Latina (nebst Supplement) und Kenney.

C o g i t o s u s (S. 170–172).

Beste Ausgabe der *Vita sanctae Brigidae* von J. Bolland in den Act. SS. Febr. I (1658) p. 135–141. Der Text bei Migne PL 72, 775–790 ist Nachdruck der Edition von Canisius, Antiquae lectionis (2. ed. Basnage, Antverpiae–Amstelaedami 1725) I p. 413–424. – Kenney S. 359 f. (nr. 147). – Clavis 2147.

Die früher dem Ultan, dann von M. Esposito in Hermathena 24 (1935) 120–165 dem Aileran zugeschriebene *Vita s. Brigidae* ist hrsg. von J. Bolland, Act. SS. Febr. I, 119–135. – Kenney S. 361 f. (nr. 151 III); hier auch über weitere Brigida-Viten. – Clavis 1248.

T í r e c h á n (S. 172 f.).

Die *Collectanea* des Tírechán (die Fragmente der ‚*Vita*' des U l t a n enthaltend) sind allein erhalten im ‚B o o k o f A r m a g h' (L i b e r A r d m a c h a n u s), der wichtigsten historischen Handschrift Irlands vor dem 12. Jahrhundert. Die Hs., jetzt in Dublin, Trinity College, wurde für ein Autograph St. Patricks gehalten; sie besteht aus drei Teilen: 1. Schriften über Patrick, 2. dem Neuen Testament, 3. dem Martinsleben des Sulpicius Severus. Vorzügliche Ausgabe von John Gwynn, Liber Ardmachanus. The Book of Armagh, ed. with introduction and appendices. Dublin 1913 (diplomatischer Abdruck mit reichstem Apparat). – Vgl. Kenney S. 337 ff. und 642 ff., ferner Paul Grosjean, Analyse du livre d'Armagh. Analecta Bollandiana 62 (1944) 33–41. – Codices Latini Antiquiores ed. E. A. Lowe II nr. 270 (Schriftprobe, paläographische Beschreibung, Bibliographie).

T í r e c h á n in Gwynns Ausgabe des Liber Ardmachanus p. XLIII–LXVII. CCLXXXII–CCLXXXVII. 17–31, 453–455; auch hrsg. von E. Hogan, Analecta Bollandiana 2 (1883) 35–68. – Den ersten Versuch einer literarischen Würdigung unternahm Ludwig Bieler, Tirechán als Erzähler. Sitzungsberichte d. bayer. Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse 1974, Heft 6.

M u i r c h ú (S. 173).

Vita s. Patricii ... ex libro Ardmachano ed. E. Hogan. Analecta Bollandiana 1 (1882) 531–583. Kenney S. 331. – Clavis 1105.

Der ganze Komplex der alten Patricks-Viten und sonstiger auf Patrick bezüglicher Schriften ist behandelt von Kenney S. 319–356. Vgl. ferner L. Bieler, The Life and Legend of St. Patrick. Dublin 1949. Ders., Vindiciae Patricianae. In: Irish Ecclesiastical Record 79 (1953) 161–185. Ders., Four latin lives of St. Patrick. Colgan's vita secunda, quarta, tertia and quinta (= Scriptores Latini Hiberniae. VIII). Dublin 1971.

A d a m n a n u s v o n H y (S. 173–178).

Vita s. Columbae: Beste Ausgabe jetzt Adomnan's Life of Columba ed. A. O. Anderson – M. O. Anderson. London 1961: Text nach der ältesten Hs., Schaffhausen Stadtbibl. Gen. 1 (mit 1 Faksimile), engl. Übersetzung und ausführliche Einleitung. – Von den älteren Ausgaben am besten W. Reeves, The life of St.

Columba ... written by Adamnan. Dublin 1857. Der Text dieser Ausgabe ist wiederholt bei J. T. Fowler, Adamnani Vita S. Columbae. Oxford 1894 ([2]1920). – G. Brüning, Adamnans Vita Columbae und ihre Ableitungen. Zeitschr. f. celtische Philologie 11 (1917) 213–304 (darin die Vita Columbae des Cummineus Albus).

De locis sanctis (‚Arculfus'). Es liegen drei gute kritische Editionen vor: 1. Itinera Hierosolymitana ed. P. Geyer. Wien 1916 (= Corp. script. eccl. lat. 39) 221–297. 2. Adamnan's De locis sanctis ed. by Denis Meehan. Dublin 1958 (= Scriptores Latini Hiberniae III). Der Text dieser Ausgabe beruht auf denselben 4 der 22 bekannten Hss., die schon B. Geyer herangezogen hatte. 3. Adamnani de locis sanctis libri tres ed. L. Bieler. In: Itineraria et alia geographica. Turnhout 1965 (= Corpus Christianorum 175), 175–234 (Text und krit. Apparat gegenüber Meehan kaum verändert, Indices in den Gesamtindex des Bandes eingearbeitet).

Von dem Adamnan vermutungsweise zugeschriebenen *Kommentar zu den Eclogen und Georgica des Vergil* sind veröffentlicht die sog. Scholia Bernensia (mit den Fragmenten der Kommentare des Gaudentius und namentlich des selbständigeren, sonst nicht überlieferten Iunius Philargyrius) von Hermann Hagen in Fleckeisens Jahrbüchern f. Philologie, Suppl. 4 (1867) 749–983 (separater Nachdruck als ‚Scholia Bernensia ad Vergili Bucolica atque Georgica' Hildesheim 1967); der daraus gewonnene Kommentar des Iunius Philargyrius von Herm. Hagen in der Appendix Serviana = Servii grammatici qui feruntur in Vergili carmina commentarii rec. G. Thilo et H. Hagen, vol. III fasc. II (Lipsiae 1887).

Cummineus Albus (Cuimíne Ailbe) (S. 174).

Vita s. Columbae hrsg. von Gertrud Brüning, Adamnans Vita Columbae und ihre Ableitungen. Zeitschrift f. celtische Philologie 11 (1917) 260–272, 291–304. – Kenney S. 428 f. – Clavis 1133.

Columbanus (S. 179–187).

Die älteren Teilausgaben sind sämtlich überholt durch die einzige kritische Gesamtausgabe von G. S. M. Walker, Sancti Columbani opera. Dublin 1957 (= Scriptores Latini Hiberniae II); hier (trotz mancher Ausstellungen von A. Mundó im Scriptorum 12 (1959) 289 ff.) im allgemeinen guter Text mit krit. Apparat, engl. Übers., sachlichen Anmerkungen und nützlicher biographischer sowie die Werke betreffender Einleitung; etwas problematisch scheint noch der Text der Mönchsregeln zu sein. Das *Poenitentiale* ist besser ediert von Dom Jean Laporte, Le Pénitentiel de Saint Colomban. Introduction et edition critique (Tournai, 1959), der wohl überzeugend die Authentizität und die Einheit des Werkes nachgewiesen hat; jetzt auch bei L. Bieler, The Irish Penitentials, Dublin 1963 (Scriptores Latini Hiberniae V), S. 96 ff. (vgl. S. 5).

Immer wieder beschäftigt die Frage des *Psalmenkommentars;* vgl. außerdem oben S. 180 Anm. 41 gegebenen Hinweis F. Masai, Qu'est devenu le „Commentaire sur les psaumes" attribué à Saint Colomban et conservé autrefois à Luxeuil? Scriptorium 13 (1959) 242 f.; G. F. Rossi, Il commento di S. Colombano ai Salmi ritrovato a Bobbio in un codice del fine del secolo XII. In: Divus Thomas 67 (1964) 89–93.

Zu den *Gedichten* und der Frage der Echtheit vor allem Walker, Ausgabe S. LV ff.; über die von W. nicht in seine Edition aufgenommenen, weil Alkuin zugeschriebenen *Monastica* (= Monosticha) ebda. L. LXV f. sie sind von E.

Dümmler unter den Gedichten Alkuins als *Praecepta vivendi* herausgegeben MGH Poetae I (1881) S. 275 ff. Speziell hierüber, mit Wiederholung der Ausgabe von Dümmler, M. Boas, Alcuin und Cato. Leiden 1937. Der pseudocolumbanische Traktat *De saltu lunae* ist hrsg. von P. Gabriel Meyer im Jahresbericht über die Lehr- u. Erziehungsanstalt des Benediktinerstiftes Maria Einsiedeln 1886–1887, S. 30; nach Krusch MGH Script. rer. Merov. IV (1902) 20 karolingisch; Text jetzt auch bei Walker S. 212 ff.

Zu den anderen Schriften unter Columbans Namen Walker S. LX ff. Reichhaltigste Angaben über ältere Literatur bei Kenney S. 186–202. – Repertorium fontium historiae medii aevi III (Romae 1970) p. 512–516. – Vorwiegend historische Aspekte behandeln die Melanges Colombaniennes. Actes du Congrès international de Luxeuil, 20–23 juillet 1950, Paris 1951. – Zu einzelnen Gegenständen: A. Quaquarelli, La prosa d'arte di S. Colombano. In: Vetera christianorum 3 (1966) 5–24. Die These von Johannes Wilhelmus Smit, Studies on the Language and Style of Columba the Younger (Columbanus). Amsterdam 1971 (Diss. Nijmegen 1971), wegen schlechterer Bezeugung der Gedichte und andersartiger Benützung antiker Literatur in ihnen sei als Verfasser derselben ein von dem Missionar verschiedener Columbanus saec IX[1] anzunehmen, läßt sich kaum halten. – G. Lomiente, La Bibbia nella compositione di S. Colombano. In: Vetera christianorum 3 (1966) 25–43. Iso Müller, Zum geistigen Einfluß der columbianischen Bewegung im mittleren Europa. Zeitschrift f. schweizerische Kirchengeschichte 59 (1965) 265–284; Johannes Duft, St. Columban in den St. Galler Handschriften. Zeitschr. f. schweizerische Kirchengeschichte 59 (1965) 285–296.

Jonas von Bobbio (S. 187–190).

Vita Columbani: Bis vor kurzem einzige kritische Ausgabe von Bruno Krusch, MGH Script. rer. Merov. IV (1902) 1–152 = Ionae vitae sanctorum Columbani, Vedastis Ioannis. Recogn. Bruno Krusch. Hannov. et Lipsiae 1905 (= MGH Script. rer. Germ. 37) p. 144–294. Unter Heranziehung einer neuaufgefundenen Hs. (saec. IX) wurde eine neue kritische Edition erstellt: Jonas, Vita Columbani et discipulorum eius. Testo a cura di Michele Tosi. Versione italiana di E. Cremona e M. Paramidani. Presentazione di E. Franceschini e J. Leclercq, Piacenza 1965; sie ersetzt jedoch nicht in vollem Umfang die Ausgabe von Krusch. – Lit. bei Kenney S. 203 f.; Wattenbach-Levison I (1952) 133. – Die Arbeitsweise des Jonas analysiert Serafino Prete, La „Vita S. Columbani" di Ionas e il suo prologus. Rivista di storia della Chiesa in Italia 22 (1968) 94–111.

Vita S. Vedastis episcopi Atrebatensis ed. Br. Krusch, MGH Script. rer. Merov. III (1896) 399 bzw. 406–414; *Vita S. Ioannis abbatis Reomaensis* ibid. 502 bzw. 505–517 = Ionae vitae sanctorum ... MGH Script. rer. Germ. 37 (1905) 295 ff.

Kanonistische Literatur (S. 190–192).

Synodus (I) sancti Patricii, ein poenitentiale-artiger Hirtenbrief der Bischöfe Patricius, Auxilius und Iserninus (a. 437?), ist am besten ediert von L. Bieler, The Irish Penitentials, Dublin 1963 (= Scriptores Latini Hiberniae V.) S. 54–59. – Vgl. Kenney S. 169 f. (no. 30).

Hierher gehören die Poenitentialien, außer den oben S. 162 genannten vor allem das *Poenitentiale des Vinnianus* (Finnian) – Text bei Bieler a. a. O. S. 74 ff.; vgl. Kenney S. 240 (no. 72) –, das *Poenitentiale Cummeani* (d. i. Cummineus Longus, Cuimíne Fota), das umfassendste der lateinisch aufgezeichneten altirischen Bußbücher: Text bei Bieler a. a. O. S. 108–136; vgl. Kenney S. 241 f.

(no. 73); die sog. *Canones Hibernenses,* eine Gruppe von 6 Texten, die als Versuch einer frühen Zusammenstellung kanonistischer Bestimmungen gedeutet wurde (vgl. Kenney S. 244), was indes nicht zuzutreffen scheint, vgl. Bieler a.a.O. S. 8, die Texte ebda. S. 160ff.; ferner die sogenannten *Canones Adomnani,* d. i. 20 Vorschriften über reine und unreine Speisen, verwandt entsprechenden Bestimmungen des mosaischen Gesetzes: Text bei Bieler a.a.O. S. 176 bis 181, vgl. Kenney S. 245 (no. 80) (nicht zu verwechseln mit dem altirisch geschriebenen *Cáin Adamnáin,* wozu Kenney S. 245f. no. 81).

Der *Liber ex lege Moysi* ist ein reiner Auszug von Bestimmungen aus dem Pentateuch; hiezu Paul Fournier, Le Liber ex lege Moysi et les tendances bibliques du droit canonique irlandais. Revue celtique 30 (1909) 221–234.

Die *Collectio canonum Hibernensis* ist am besten, wiewohl nicht abschließend, herausgegeben von F. W. H. Wasserschleben, Die irische Kanonensammlung. Leipzig [2]1885. – Literatur bei Kenney S. 247.

De duodecim abusivis seculi (S. 191). Gute kritische Ausgabe mit sachkundiger Einleitung von Siegmund Hellmann, Pseudo-Cyprianus de XII abusivis saeculi. (Texte u. Untersuchungen z. Geschichte d. altchristl. Literatur 34, Heft 1) Leipzig 1909. – Vgl. Clavis 1106.

Brief des Kathvulf an Karl d. Gr. (um 775): MGH Epist. IV 502ff.

Literatur zur Bibelexegese (S. 192–197).

Eine für alle weitere Beschäftigung mit irischer Exegese grundlegende, die bisherigen Kenntnisse zusammenfassende und neues handschriftliches Material erschließende Übersicht bot Bernhard Bischoff, Wendepunkt in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter, zuerst veröffentlicht in der Zeitschrift Sacris Erudiri 6 (1954) 189–279, ergänzt in B. Bischoff, Mittelalterliche Studien I (Stuttgart 1966) S. 205–273.

Lathcen (S. 194f.).

Egloga: Nach Teildruck (nur die Einleitung) von Mario Esposito, Hermathena 17 (1912) 104–106 erste vollständige krit. Ausgabe von M. Adriaen, Egloga quam scripsit Lathcen filius Baith de moralibus Iob quas Gregorius fecit. Turnhout 1969 (= Corpus Christianorum CXLV).

Die wichtigsten Angaben zu Person und Werk stellte L. Gougaud, Le témoinage des manuscrits sur l'œuvre du moine Lathcen. Revue celtique 30 (1909) 37–46 zusammen. – Kenney S. 278. Vgl. Bischoff, Wendepunkte ... (s. oben) = Mittelalterliche Studien I (1966) S. 237f.

Cummeanus (?, = Ps.-Hieronymus) (S. 195).

Commentarius in evangelium secundum Marcum: Migne PL 30, 589–644 nach Vallarsi. – Bischoff, Wendepunkte ... = Mittelalterliche Studien I (1966) S. 257ff. – Clavis 632.

(S. 196) Kommentar zu den vier Evangelien in folgenden drei Fassungen: 1. Ps.-Hieronymus, *Expositio IV evangeliorum (de brevi proverbio edita secundum anagogen)* gedruckt Migne PL 30, 531–590, vgl. Stegmüller Repert. bibl. III Nr. 3424–3427; 2. Pseudo-Gregorius, *Expositio sancti evangelii,* vgl. Stegmüller, Repert. bibl. III Nr. 3428–3431; 3. *Traditio evangeliorum:* Text (nach Berliner Fragmenten saec. IX und einer Münchner Hs.

saec. XII) hrsg. von Br. Griesser in: Natalicium Carolo Jax septuagenario oblatum I. Innsbruck 1955 (= Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 3), S. 137ff. – Zu allen drei Rezensionen Bischoff, Wendepunkte (s. oben) in: Mittelalterliche Studien I (1966) S. 240f.

Aileran (S. 196).

Interpretatio mystica progenitorum Christi (darin als zweiter Teil *Moralis explanatio eorundem nominum* oder *Interpretatio moralis progenitorum Christi)* Migne PL 80, 327–342. – Hiezu Kenney S. 279 (no. 107). – Clavis 1120.

Carmen in Eusebii canones als anonym hrsg. von Wilhelm Meyer, Gildae oratio rythmica. Nachrichten der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse 1912, S. 48–108, hier S. 65, darauf von D. de Bruyne, Revue bénédictine 29 (1912) 339ff. dem Aileran zugeschrieben. Weitere Ausgaben bei Kenney S. 280; vgl. Clavis 1121. – Auf ein dem carmen des Aileran nahestehendes Canones-Gedicht vielleicht irischen Ursprungs verweist B. Bischoff, Mittelalterliche Studien I (1966) S. 242 Anm. 138 zu Nr. 12. –

Die Zuschreibung einer *Vita sanctae Brigidae* – BHL 1455. 1456 – an unseren Aileran durch Mario Esposito, Hermathena 24 (1935) 120–165 ist nicht mehr als eine Vermutung. – Kenney S. 361 (Nr. 151, III). – Clavis 2148.

Augustinus Hibernicus (S. 196).

De mirabilibus sacrae scripturae: Daß es sich nicht um ein Werk des Kirchenvaters Augustinus handle, erkannte bereits Thomas von Aquino (th. III 45,3), nach ihm Erasmus und die Mauriner, welche den Text unter den Spuria Augustins druckten; danach Migne PL 35, 2149–2200. – Clavis 1123. – B. Bischoff, Wendepunkte ..., Sacris Erudiri 6 (1954) 273f. = Mittelalterliche Studien I (1966) S. 268 (Nr. 38) mit Angaben über eine verkürzte Fassung; vgl., ebda. Register.

Scottus anonymus.

Mit dem Augustinus Hibernicus hängt irgendwie zusammen der unbekannte irische Verfasser des im späten 7. Jahrh. entstandenen *Commentarius in epistolas catholicas,* des ältesten Kommentars zu den katholischen Briefen überhaupt. Das Werk, das sich nur in einer einzigen (ehemals Reichenauer) Handschrift saec. IX erhalten hat, ist erstmals kritisch herausgegeben und analysiert von Robert E. McNally, Scriptores Hiberniae minores I (= Corpus Christianorum CVIII B), Turnholti 1973, p. 3–30; cf. p. VII–X.

‚Hilarius'.

Von dem Scottus anonymus ist abhängig ein ebenfalls nur in einer einzigen Hs. saec. IX (aus der Gegend von Neapel) erhaltener *Tractatus Hilarii in septem epistolas canonicas,* den A. Amelli, Spicilegium Casinense III, I (1897) p. 207–260 vermutungsweise dem Hilarius von Arles zugeschrieben hat. Über die Person des Autors, der vielleicht wirklich Hilarius hieß, weiß man nichts Näheres; daß er ein irischer Mönch war und zwischen 690 und 708 (Benützung durch Beda) in Irland selber (allenfalls in England) sein Werk verfaßte, wird wahrscheinlich gemacht in der Einleitung zur ersten kritischen Ausgabe von Robert E. McNally, Scriptores Hiberniae minores I (= Corpus Christianorum CVIII B), Turnholti 1973, p. 51–124 mit p. X–XVII.

Pseudo-Isidorus, Liber de ordine creaturarum.

In die Nähe des Augustinus Hibernicus und des Scottus anonymus gehört der

Liber de ordine creaturarum, den Arevalo, der vortreffliche Herausgeber der Werke Isidors von Sevilla, diesem zugeschrieben hatte. Über den irischen Ursprung etwa zwischen 680 und 700 handelt M. C. Díaz y Díaz, Isidoriana I. Sobre el ‚Liber de ordine creaturarum', in: Sacris Erudiri 5 (1953) 147–166; von demselben stammt auch die kritische Ausgabe: Liber de ordine creaturarum, Compostella 1972.

(S. 197). Über die *Pauca problesmata de enigmatibus ex tomis canonicis* alles Nähere bei Bischoff, Wendepunkte... = ders., Mittelalterliche Studien I (1966) S. 231 ff.

G r a m m a t i k (S. 197 ff).
Eine gute Übersicht über die ältere irisch-lateinische Grammatik bietet Bengt Löfstedt, Der hibernolateinische Grammatiker Malsachanus (Studia latina Upsaliensia 3), Lund 1965, in der Einleitung.

D o n a t k o m m e n t a r i n M a i l a n d, Ambros. L. 22 sup. (saec. X). ist zuerst behandelt von R. Sabbadini, Spogli ambrosiani latini. Studi italiani di filologia classica 11 (1903) 163–185, bes. S. 168, ausführlich von Manitius I S. 519–521. Vgl. B. Löfstedt, Malsachanus S. 21.58 ff.

A n o n y m u s a d C u i m n a n u m.
Aus der einzigen Handschrift (St. Paul i. K., Stiftsbibl. 25. 2. 16, saec. VIII, aus Murbach, vgl. die Abbildung und Beschreibung in Codices Latini Antiquiores ed. E. A. Lowe X, Oxford 1963, nr. 1452) demnächst krit. mit erklärenden Anmerkungen von B. Bischoff – B. Taeger im Spicilegium Friburgense.

M a l s a c h a n u s (S. 199).
Nach der unvollst. Ausgabe von M. Roger, Ars Malsachani. Traité du verbe. Paris 1905, jetzt vollständig kritisch ediert von Bengt Löfstedt, Der hibernolateinische Grammatiker Malsachanus (Studia Latina Upsaliensia 3), Lund 1965.

A l d h e l m (S. 200–206).
Brauchbar ist allein die krit. Ausgabe: Aldhelmi opera ed. Rudolfus Ehwald. Berolini 1919 (= MGH Auct. ant. XV), (mit wertvollen, den Sprachgebrauch gut erschließenden Indices). Die auch gesondert überlieferten *Rätsel* sind (nach Ehwalds Edition unter Heranziehung einer noch nicht benützten Hs. saec. IX) mit dem Prosaprolog (= Epist. ad Acircium VI–IX) und der metrischen praefatio nebst engl. Übersetzung der Rätsel neu herausgegeben von Fr. Glorie in: Variae collectiones aenigmatum merovingicae aetatis (= Corpus Christianorum CXXX), Turnholti 1968, p. 359 (367)–540.

In derselben Sammlung, Corpus Christianorum CXXXIII A (1968), sind – mit an sich nützlichen, doch teilweise fehlerhaften Übersetzungen – auch Vorbilder und Vorgänger der Rätseldichtung Aldhelms neu ediert: p. 611 (620)–723 die *Aenigmata Symphosii;* p. 542 (547)–610 die *Aenigmata Tullii* (oder *Aenigmata quaestionum artis rhetoricae, Aenigmata Bernensia).* Daß mit letzteren die sog. *Aenigmata Aristotelis* identisch seien, wie Manitius I S. 192 vermutete, beruht auf einem Irrtum; es handelt sich vielmehr um Auszüge aus Hieronymus adversus Rufinum III; vgl. bes. Ehwald, Aldhelmi opera 76,1 und Strecker, MGH Poet. IV 2,732 n. 1. Zu Aldhelm allgemein Manitius I S. 134–141; Kenney S. 226 f. und das letzte Werkverzeichnis (einschließlich der unechten Texte) Clavis 1331–1339. – M. L. W. Laistner, Thought and Letters in Western Europe A. D. 500 to 900, [2]London 1957, S. 153–156. Im übrigen ist die Literatur über A. zumeist kirchengeschichtlich orientiert oder auf den Sachgehalt der Rätsel bezogen; eine primär literarhistorisch gerichtete Monographie, die sich dem Dichter und Schriftsteller A. zuzuwenden hätte, steht noch aus.

T a t w i n e (S. 203).
Die Grammatik, *Ars Tatuini,* ist nach der Teilausgabe von A. Wilmanns, Rheinisches Museum 23 (1868) 398–401 jetzt vollständig ediert von Maria de Marco, Tatuini opera omnia (= Corpus Christianorum CXXXIII), Turnholti 1968.

Aenigmata Tatuini: Die Ausgabe von A. Ebert in den Berichten über die Verhandlungen d. Kgl. Sächs. Gesellschaft d. Wissenschaften. Phil.-hist. Classe XXVIII, Leipzig 1877, S. 31–42, ist nunmehr ersetzt durch die neue kritische Edition von F. Glorie in den Collectiones aenigmatum merovingicae aetatis = Corpus Christianorum CXXXIII, Turnholti 1968, p. 165–208, mit engl. Übersetzung von Erika von Erhardt-Siebold.

In derselben Textsammlung finden sich auch die Rätsel des H w a e t b e r c t E u s e b i u s : *Aenigmata Eusebii* ed. Fr. Glorie l. c. p. 209–271 (mit englischer Übersetzung von E. von Ehrhardt-Siebold), sowie die vielleicht im 8. Jahrh. entstandenen, nach der einzigen Handschrift so benannten 12 *„Lorscher Rätsel"* (auch als *Aenigmata anglica* bezeichnet): *Aenigmata Laureshamensia* ed. Fr. Glorie l. c. p. 346–358. Hier die deutsche Übersetzung nach K. J. Minst, Die Lorscher Rätsel, in: Laurissa iubilans (1964) S. 102–204. Maßgebend bleibt einstweilen die Edition von E. Dümmler in den MGH Poetae I (1881) 20–30.

A e t h i l w a l d (S. 206).
Die vier Gedichte des Aethilwald zusammen mit dem eines Unbekannten aus dem Kreise Aldhelms in Aldhelmi opera ed. Ehwald p. 519–537; das *carmen de transmarini itineris peregrinatione ad Wihtfridum* als Nr. II p. 528.

Aufmerksamkeit gefunden hat besonders die Form: über Gebrauch der Alliteration und des Reims Wilh. Meyer, Nachrichten v. d. Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen 1908 S. 42 ff. = Gesammelte Abhandlungen z. mittellateinischen Rythmik III (besorgt von Walther Bulst) S. 56 f.; anders Ingeborg Schröbler, Zu den Carmina Rhythmica in der Wiener HS der Bonifatiusbriefe. Beiträge z. Geschichte d. deutschen Sprache u. Literatur (West) 79 (1957) 1–42, die Aethelwald zum Angelpunkt einer weitgespannten Theorie über den Stabreim machte; daran anknüpfend Fritz W. Schulze in der Zeitschrift f. deutsches Altertum 92 (1963) S. 8–31 zum „Offa-Preislied", d. i. carm. V. bei Ehwald (p. 536) *Vale vale fidissime;* hier wäre jedoch an irischen Einfluß zu denken.

B e d a V e n e r a b i l i s (S. 207–228).
Das traditionelle Corpus der Werke Bedas wurde bestimmt durch die 8bändige (erste) Gesamtausgabe des Basler Druckers Johannes Herwagen (Hervagius), Basel 1563. Zum Teil auf dieser, zum Teil auf späteren Editionen beruht die meistbenützte Gesamtausgabe bei Migne, PL 90–95. Von dem hier Gedruckten sind an die 50 Schriften, dem Umfang nach etwa ein Viertel des Ganzen, als unecht erwiesen.

Soweit Migne noch zu benützen ist, wird man sich über falsche Zuschreibungen (außer in den üblichen Hilfsmitteln: Glorieux, Pour revaloriser Migne, s. o. S. 507; für bibelexegetische Schriften Stegmüller, Repert. bibl., s. o. S. 510; Clavis) vor allem von Charles W. Jones, Bedae Pseudepigrapha. Scientific Writ-

ings Falsely Attributed to Bede. Ithaca, New York 1939, belehren lassen, wo man über die z. T. recht bemerkenswerten Schriften, die später unter Bedas Namen geratenen sind, die nötigen Auskünfte erhält. – Eine neue Gesamtausgabe ist im Corpus Christianorum im Erscheinen begriffen. Verzeichnis der Werke und Ausgaben Clavis 1343–1384.

An Spezialeditionen sind zu benützen:

De orthographia ed. H. Keil, Grammatici latini VII (1880) p. 261–294. – Vgl. Clavis 1566. –

De arte metrica ed. Keil, Grammatici latini VII (1880) p. (219) 227–260. Vgl. Clavis 1565.

De schematibus et tropis ed. Car. Halm, Rhetores latini minores. Lipsiae 1863, p. 607–618. – Vgl. Clavis 1567.

Die maßgebende Ausgabe der *komputistischen Schriften* Bedas ist von Charles W. Jones, Bedae opera de temporibus, Cambridge, Mass. 1943 (= The Mediaeval Academy of America, Publication No. 41). Die Einleitung orientiert vorzüglich über die Fragen des Osterstreits. Bezüglich der edierten Texte selbst ist zu beachten:

De temporibus liber (d. i. die kleinere der beiden komputistischen Schriften) bei Jones a. a. O. S. 295–303 ist nur der theoretische Teil (cap. 1–15), die hier fehlende *kleine Weltchronik* ist herausgegeben von Th. Mommsen in den Chronica minora III = MGH Auct. ant. XIII, p. 247 sqq. (als Parallelfassung zur größeren Chronik am Fuß der Seiten). Ebenso ist

De temporum ratione bei Jones a. a. O. S. 173–291 nur der erste Teil der größeren komputistischen Schrift (cap. 1–65), die zugehörige größere Weltchronik (‚*Chronica maiora*', d. i. cap. 66–71) ist ediert von Mommsen a. a. O., MGH Auct. ant. XIII, p. 247 sqq. als Haupttext. Eine Vorstellung von dem Aussehen der beiden Schriften vermitteln sonach nur die älteren Ausgaben bis einschließlich Migne, deren Texte im übrigen veraltet sind. –

In der *Epistula ad Pleguinam*, verfaßt im Jahre 708, weist Beda den Vorwurf zurück, er sei Häretiker, weil er behauptet habe, Christus sei nicht im 6. Weltalter Mensch geworden, und erörtert bei dieser Gelegenheit seine Vorstellungen bezüglich der Chronologie für besagten Plegwin, einen sonst unbekannten Mönch von Hexham. Der Brief steht bei Jones a. a. O. S. 305–315; zur Sache ebda. S. 132–134. –

Die zwischen 725 und 731, jedenfalls nach de temporum ratione abgefaßte *Epistula ad Wicthedum* – einen sonst völlig unbekannten Mönch – handelt über das Frühjahrs-Aequinoctium und den Ostertermin, zum letztenmal mit Bezug auf den Canon des ‚Anatolius'; Text bei Jones a. a. O. S. 317–325, vgl. ebda. S. 138 f. –

De locis sanctis: Grundlegende kritische Ausgabe in den Itinera Hierosolymitana saeculi IIII–VIII rec. Paulus Geyer, Vindobonae 1898 (= Corp. script. eccl. lat. XXXVIIII.), p. 299–324. Hierauf beruht die neue Ausgabe von J. Fraipont im Corpus Christianorum CLXXV, Turnholti 1965, p. 245–280, wo den von Geyer festgestellten Handschriftenfamilien weitere Textzeugen beigegeben sind (‚testimonium firmavimus': ein unschädliches Verfahren); dem Text sind die von Geyer nur angedeuteten Skizzen, dem Apparat die Auszüge des *Petrus Diaconus* von Montecassino (saec. XII) hinzugefügt.

Angelsächsische Hagiographen vor und neben Beda:

Die anonyme *Vita Cuthberti* des Mönchs von Lindisfarne hrsg. von B. Colgrave, Two lives of Saint Cuthbert, Cambridge 1940; eingehende

Erörterung von Th. Wolpers, Die englische Heiligenlegende des Mittelalters, Tübingen 1964, S. 70 ff.

Die *Vita s. Wilfridi Eboracensis* ist krit. herausgegeben von Wilh. Levison, MGH Script. rer. merov. VI (1913), S. 163–263, und vor allem von Bertram Colgrave, The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus, Cambridge 1927, mit engl. Übersetzung und wertvollen Noten. Vgl. Clavis 2151.

Vita sanctissimi Ceolfridi abbatis des unbekannten Mönchs von Wearmouth hrsg. in Baedae opera historica ed. C. Plummer I, Oxford 1896, p. 388–404; vgl. Clavis 1377.

Hierher gehört auch die älteste *Vita Gregorii Magni* des Mönchs von Whitby, siehe oben S. 516 unter Gregor. Die *Vita Guthlaci* des Felix von Crowland ist gut herausgegeben von Bertram Colgrave, Felix's Life of saint Guthlac, Cambridge 1956. Theodor Wolpers, Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Tübingen 1964, S. 83 ff., deutet – gewiß mit Recht – die eigentümliche Darstellung als Ausdruck von Formtraditionen des germanischen Heldenliedes und der Saga.

Bedas hagiographische Schriften:

Vita s. Felicis einstweilen Migne PL 94, 789–798; vgl. BHL 2873. Krit. Edition zu erwarten von B. Colgrave.

Vita Cuthberti metrica hrsg. von Werner Jaager, Vita Sancti Cuthberti, Leipzig 1935 (= Palaestra 198). Vgl. Clavis 1380. –

Vita et miracula s. Cuthberti (d. i. die Prosa-Vita): Bertram Colgrave, Two Lives of St. Cuthbert. Cambridge 1940, p. 143–307 (lat. Text mit engl. Parallelübersetzung, krit. Apparat und Anmerkungen). Vgl. Clavis 1381. Charakterisierung und Einordnung in den hagiographischen Zusammenhang von Th. Wolpers, Die englische Heiligenlegende, Tübingen 1964. S. 76–83. –

Die *Vita beatorum abbatum Benedicti, Ceolfridi, Eosterwini, Sigfridi et Hwaetbercti* ist krit. ediert von C. Plummer, Venerabilis Baedae opera historica I. Oxonii 1896. p. 364–387, hierzu Anmerkungen ebda. II, 355–370. –

Martyrologium. Grundlegend ist die Untersuchung von Henri Quentin, Les martyrologes historiques du moyen âge. Paris 1908, p. 17–119; der hierin p. 57–111 neu edierte Text ist, da Qu. rein historische Ziele verfolgt, nach den Erfordernissen der Quellenuntersuchung zerpflückt und willkürlich umgestellt, vermittelt also keine Vorstellung von dem originalen Werk. Die Ausgabe von Henschen und Papebroch in den Acta sanctorum Mart. II, p. V–XLII, und Migne PL 95, 799–1148 sind unbrauchbar.

Das sogenannte *Martyrologium poeticum* (inc. *Bissena mensium vertigine volvitur annus)*, das bei Migne, PL 94, 603–606, unter dem Namen Bedas steht, von H. Quentin, Les martyrologes historiques p. 120–130 als „martyrologe poétique de d'Achery" (nach der Erstveröffentlichung in dessen Spicilegium X, Paris 1671, p. 126–129) neu ediert und behandelt wurde, ist von Dom André Wilmart, Un témoin anglo-saxon du calendrier métrique d'York. Revue Bénédictine 46 (1934) 41–69 als ein mnemotechnischen Zwecken dienendes *Kalendar von York* gedeutet worden (Text p. 65–68). Die Verse scheinen auf dem Kontinent mehrmals bearbeitet und den örtlichen Gegebenheiten angepaßt worden zu sein; eine der Adaptationen ist das sog. *Martyrologium Erchemperti*, als dessen Bearbeiter Erchempert von Monte Cassino (2. Hälfte des 9. Jhs.) gilt, von dem wir u. a. eine *Historia Langobardorum Beneventum degentium* besitzen, vgl. Ulla Westerbergh, Beneventan ninth century poetry. Stockholm 1957 (= Studia lat. Stockholmiensia 4.), S. 74 ff. – Vgl. auch Clavis zu 2032. –

Historia ecclesiastica gentis Anglorum. Die vorzügliche krit. Ausgabe von Charles Plummer, Baedae opera historica. I/II. Oxonii 1896, bedeutete, nicht zuletzt wegen der inhaltsreichen Einleitung zu Bedas Leben und Werk und der wertvollen (den ganzen II. Bd. einnehmenden) Noten, einen Einschnitt in der Geschichte der Beda-Studien. Erst die Erkenntnis des Wertes einer zweiten in die Lebenszeit Bedas hinaufführenden Handschrift (neben dem von jeher bekannten sog. Moore-Bede: Cambridge Univ. Libr. Kk. 5.16, jetzt auch Leningrad Q. v. I. 18, vgl. Codices latini antiquiores ed. Lowe XI Nr. 1621) gab den Anlaß zu einer neuen Edition und Verarbeitung des bisher Gewonnenen: Bede's Ecclesiastical history of the English people, ed. by Bertram Colgrave and R. A. B. Mynors. Oxford 1969 (mit lehrreicher Übersicht über die handschriftliche Überlieferung und englischer Übersetzung). – Sehr lesenswert die Charakterisierung der historischen Schriftstellerei B.'s von Wilhelm Levison, Bede as a Historian. In: Bede, his Life, Times, and Writings, ed. A. Hamilton Thompson. Oxford 1935, S. 111 ff. = W. Levison, Aus rheinischer u. fränkischer Frühzeit. Düsseldorf 1948, S. 347–382.

Bibelkommentare: siehe Stegmüller Repert. bibl. II, Nr. 1598–1646, die falschen Zuschreibungen 1647 ff. Im einzeln sind zu nennen:

Zum Kommentar *in apocalypsin sancti Iohannis* vgl. Clavis 1363. – Die *Expositio in actus apostolorum* ist krit. herausgegeben von M. L. W. Laistner, Bedae Venerabilis Expositio actuum apostolorum et retractatio. Cambrigde, Mass. 1939 (= The Mediaeval Academy of America. Publication No. 35), die *Retractatio* darin S. 91 ff. – *Kommentar zum Lukasevangelium* und zu *Markus* jetzt zu benützen in der Ausgabe von D. Hurst, Corpus Christianorum CXX. Turnholti 1960. Bedas marginale Quellenangaben, soweit handschriftlich noch erhalten, sind mitabgedruckt. Von den Exegetica liegen ferner in neuen Editionen vor: *In primam partem Samuhelis libri IIII. In regum librum quaestiones XXX* ed. D. Hurst, Corpus Christianorum CXIX. Turnholti 1967. *Hexameron* bzw. *Genesiskommentar:* Libri quattuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum ed. Ch. W. Jones. Corpus Christianorum CXVIII. Turnholti 1967; in der Einleitung neuerliche Erörterung der verschiedenen Fassungen. *De tabernaculo. De templo Salomonis. In Ezram et Neemiam libri III,* ed. D. Hurst, Corpus Christianorum CXIX A. Turnholti 1969. *Homeliarum evangelii libri II.* Ed. D. Hurst, Corpus Christianorum CXXII. Turnholti 1955.

Die Gedichte sind im gleichen Band p. 405 (zusammenfassend bezeichnet als ‚opera rhythmica', was sie nicht sind) hrsg. von J. Fraipont.

Briefe: zu den Briefen an Pleguin und Wicthede s. o. S. 540 unter den chronologischen Schriften.

Die *Epistola ad Ecgbertum episcopum* ist hrsg. von Ch. Plummer, Baedae opera historica I (1896) p. 405–423.

Allgemeines. Schlechterdings unentbehrlich geworden ist M. L. W. Laistner – H. H. King, A Hand-List of Bede Manuscripts. Ithaca, New York 1943, worin man außer den nach Werken geordneten Handschriftenverzeichnissen wertvolle Hinweise auf Fragen der Datierung u. dgl. aus der Feder des vielleicht besten Beda-Kenners unserer Zeit findet. – F. W. Bolton, A Bede bibliography 1935–1960. Traditio 18 (1962) 436–445. – Aus der umfangreichen Sekundärliteratur sei lediglich verwiesen auf die kurz und bündig ein gutes Gesamtbild vermittelnden Seiten bei M. L. W. Laistner, Thought and Letters in Western Europe A. D. 500 to 900. [2]London 1957, S. 156–166, und die auf eine geistesgeschichtliche Einordnung abzielende Gesamtwürdigung von Claudio Leonardi, Il venerabile Beda e la cultura del secolo VIII. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XX. Spoleto 1973. p. 603–658, dazu die Diskussionsbeiträge p. 833–843.

Bonifatius (S. 228–232).

Grammatik: Ars domni Bonifacii ed. Angelo Mai, Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum tom. VII. Romae 1835, p. 475–548 ohne Figurengedicht und Widmungsbrief. Das zugehörige *Gedicht an Dudd* ist hrsg. von E. Dümmler, MGH Poetae I (1886) p. 16 sq., der *Widmungsbrief an Sigebert* von demselben MGH Epist. IV (1895) p. 564 (n. 41) unvollständig, ergänzt durch Paul Lehmann, Ein neuentdecktes Werk eines angelsächsischen Grammatikers vorkarolingischer Zeit. Historische Vierteljahresschrift 26 (1931/32) 738 ff., hier der Schule Aldhelms zugewiesen. Bonifatius wurde als Autor erkannt von N. Fickermann, Neues Archiv 49 (1932) 763 f.; darauf P. Lehmann, Histor. Vierteljahrsschrift 27 (1933) 758 ff. = Lehmann, Erforschung des Mittelalters IV (Stuttgart 1961) S. 148–171. Über ein neugefundenes Fragment wohl aus der nächsten Umgebung des Bonifatius Willehalm Alfred Eckhardt, Das Kaufunger Fragment der Bonifatius-Grammatik. Scriptorium 23 (1969) 280–297 (mit Abbildung). – Über die Quellen handelte C. Bursian in den Sitzungsberichten d. k. bayer. Akademie d. Wissenschaften 1873, S. 456. Krit. Ausgabe und abschließende Untersuchung wäre zu wünschen.

Metrik: nur zugänglich bei Th. Gaisford, Scriptores latini rei metricae. Oxonii 1837, p. 577–585; A. Wilmanns, Rheinisches Museum 23, 403 bietet lediglich Auszüge; die Quellennachweise sind weiterzuführen.

Aenigmata (de virtutibus, de vitiis) nebst den übrigen erhaltenen Versen hrsg. von E. Dümmler, MGH Poetae I (1881) p. 1–17, die Aenigmata allein von Fr. Glorie in den Collectiones aenigmatum merovingicae aetatis, Corp. Christ. CXXXIII. Turnholti 1968, p. 273–343 (mit deutscher Übersetzung von K. L. Minst. Zu einer Umstellung gegenüber Dümmler vgl. S. 274 f.)

Predigten: Die bei Migne PL LXXXIX, 843–871 gedruckten *Sermones* stammen wohl alle nicht von Bonifatius. *Briefe:* Die Ausgabe von E. Dümmler im Rahmen der Epistolae Merowingici et Karolini aevi = MGH Epist. III (1892) ist überholt durch S. Bonifatii et Lulli epistolae. Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus, hrsg. von Michael Tangl. Berlin 1916 (unveränd. 2. Aufl. 1955) = MGH Epist. select. 1.

Von älteren Darstellungen ist noch immer wertvoll wegen der reichen Quellennachweise H. Hahn, Bonifatius und Lul. Leipzig 1883. – Für die Zusammenhänge Wilhelm Levison, England and the Continent in the eight century. Oxford 1946 (u. ö.). Theodor Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas. Freiburg 1954.

FÜNFTES KAPITEL: DIE ANFÄNGE DER LATEINISCHEN LITERATUR IN DEN DEUTSCHEN STAMMESGEBIETEN.

Karl Langosch, Die deutsche Literatur des lateinischen Mittelalters. Berlin 1964. – Über die hier nicht näher zu behandelnden Volksrechte unterrichtet am besten Rudolf Buchner im Beiheft zu Wattenbach-Levison, 1953.

P i r m i n (S. 234).
Dicta Pirminii sive Scarapsus: Edition und Abhandlung von Gall Jecker, Die Heimat des heiligen Pirmin, des Apostels der Alamannen. Münster i. W. 1927 (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 13). – Hinweise zur Textgestaltung auf Grund weiterer Handschriften gab Paul Lehmann, Dicta Pirminii. Studien u. Mitteilungen z. Geschichte des Benediktinerordens u. seiner Zweige 47 (1929) 45–51 = Erforschung des Mittelalters IV. Stuttgart 1961, S. 142–147. – LThK ²VIII (1936) (U. Engelmann).

V i r g i l v o n S a l z b u r g (S. 235–236).
Literatur bei Kenney S. 523–526. Zusammenfassend L. Bieler im Lexikon f. Theologie u. Kirche ²X(1965) s. v., der an V. als Verfasser der Kosmographie des Aethicus glaubt; hiezu siehe oben S. 63 f. und

P s e u d o - I s i d o r u s , *liber de numeris.*
Gedruckt ist von dem schon von Arevalo in die appendices verwiesenen Werk nur der Anfang, vgl. Migne PL 83, 1294–1302. Für alles weitere Robert E. Mc Nally, Der irische Liber de numeris. Eine Quellenanalyse des pseudo-isidorischen Liber de numeris. Diss. München 1957.
Daß in den Umkreis Virgils von Salzburg auch der pseudo-isidorische *Liber de ortu et obitu patriarcharum,* Migne PL 83, 1275–1294, gehöre, vermutet Robert E. McNally, ‚Christus' in the pseudo-isidorian ‚Liber de ortu et obitu patriarcharum'. Traditio 21 (1965) 167–183 (mit Teiledition des Traktats.)

A r b e o v o n F r e i s i n g (S. 236–239).
Die maßgebende Ausgabe beider Viten ist: Arbeonis episcopi Frisingensis Vitae sanctorum Haimhrammi et Corbiniani, ed. Bruno Krusch. Hannoverae 1920 (= MGH Script. rer. Germ. 13). – Einzelausgabe: Arbeo, Vita et passio sancti Haimhrammi martyris. Leben und Leiden des hl. Emmeram. Lateinisch-deutsch hrsg. von Bernhard Bischoff. München 1953. Über den früher als ‚Keronisches Glossar' bezeichneten *Abrogans* Georg Baesecke, Der deutsche Abrogans und die Herkunft des deutschen Schrifttums. Halle 1930. Über einen Wahrscheinlichkeitsbeweis ist B. nicht hinausgekommen, aber man pflegt ihn zu akzeptieren.
Literatur im Repertorium fontium historiae medii aevi II (1967) 384 sowie in jeder Darstellung althochdeutscher Literatur. Vgl. auch Handbuch der bayerischen Geschichte hrsg. von Max Spindler. ³I. München 1968 (Register).

W i l l i b a l d Priester in Mainz (S. 239).
Vita sancti Bonifatii. Kritische Ausgabe in: Vitae sancti Bonifatii, recogn. Wilh. Levison (MGH Script. rer. Germ.) Hannoverae et Lipsiae 1905, mit wichtiger Einleitung. Wattenbach-Levison II (1953) S. 176 mit Anm. 15 (Literatur).
H u g e b u r c (S. 240).
Vita Willibaldi. Vita Wynnebaldi. Beide hrsg. von O. Holder-Egger, MGH Script. XV (1887), p. 86–106. 106–117. – Alles Behandlungswürdige bei Eva Gottschaller, Hugeburc von Heidenheim. Philologische Untersuchungen zu den Heiligenbiographien einer Nonne des achten Jahrhunderts (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 12.) München 1973. Zur sachlichen Erläuterung, insbesondere für Willibalds Wallfahrt ins Heilige Land, wertvolle Bemerkungen in der für weitere Kreise bestimmten zweisprach. Ausgabe von Andreas Bauch, Biographien der Gründungszeit (Eichstätter Studien 8: Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt 1) Eichstätt 1962.

ZWEITES BUCH: DIE GRUNDLEGUNG EUROPAS. ERSTES KAPITEL: DIE GEISTIGE ERNEUERUNG UNTER KARL DEM GROSSEN.

Die verschiedenen Aspekte sind behandelt in dem monumentalen Sammelwerk: Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben. 4 Bde. u. Registerband. Hrsg. von Wolfgang Braunfels. Düsseldorf 1965; hieraus kommt für uns besonders in Betracht Band II, Das geistige Leben, hrsg. von Bernhard Bischoff. – Aus der umfangreichen Literatur über die karolingische Erneuerung sei hier nur genannt Paul Lehmann, Das Problem der karolingischen Renaissance. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo. II. Spoleto 1954. = ders., Erforschung des Mittelalters II. Stuttgart 1959, S. 109–138. Im einzelnen: Wolfram von den Steinen, Der Neubeginn. Karl der Große II, S. 9–27.

S. 246–249
H o f s c h u l e : Franz Brunhölzl, Der Bildungsauftrag der Hofschule. Karl der Große II, S. 28–41.
H o f b i b l i o t h e k : Bernhard Bischoff, Die Hofbibliothek Karls des Großen. Karl der Große II, S. 42–62.

P e t r u s v o n P i s a (S. 249–250).
Die *Grammatik* ist auszugsweise herausgegeben von Hermann Hagen, Anecdota Helvetica (= Grammatici latini ex rec. H. Keil. Supplementum). Lipsiae 1870, p. 159–171; Ergänzungen von Max Manitius, Zur Grammatik Peters von Pisa. Münchener Museum f. Philologie des Mittelalters und der Renaissance I (1912) 178–184. Einiges zu den Quellen bei Hagen a. a. O. S. XCVII f.
Die *Gedichte* sind hrsg. von E. Dümmler, MGH Poetae I (1881) 27 ff. unter den Gedichten des Paulus Diaconus, besser bei Karl Neff, Die Gedichte des Paulus Diakonus. München 1908 (= Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters III, Heft 4).
Literatur bei Wattenbach-Levison II (1953) S. 199.

P a u l i n u s v o n A q u i l e i a (S. 250–257).
Einzige, für ihre Zeit verdienstvolle Gesamtausgabe von dem Oratorianer Johannes Franciscus Madrisius, Venedig 1737, nachgedruckt bei Migne, PL 199. Diese Ausgabe ist nur noch für die Prosaschriften zu benützen, insbesondere: *Sacrosyllabus* Migne 199, 151 ff.; *Contra Felicem* ebda. 349 ff.; der zugehörige Widmungsbrief hersg. von E. Dümmler, MGH Epist. IV, (1895) 522.
Liber exhortationis: Migne PL 199, 197 ff.
Die *Gedichte* sind herausgegeben von E. Dümmler, MGH Poetae I (1881) 126–148, danach wiederum die *Hymnen* bei G. M. Dreves, Analecta hymnica 50 (1907) S. 127–151. Die *Versus de Herico duce* auch im Anhang zu Einhardi Vita Karoli Magni ed. Waitz (MGH Script. rer. Germ.).
Zwei Briefgedichte, inc. *Hausimus altifluo perfusas rore salivas* an einen Priester Zacharias und *Perge libelle meus dominum dominamque saluta* an einen ungenannten Freund bei Karl Neff, Die Gedichte des Paulus Diakonus. München 1908, im Anhang S. 202 ff. und 205 f. Zwei der Rhythmen *de Lazaro; oratio,* noch einmal hrsg. von Karl Strecker, MGH Poetae VI (1951) S. 210 bis 225.
Die *Briefe* sind hrsg. von E. Dümmler, MGH Epist. IV (1895), S. 516–527.

Die einzige das Literarische berücksichtigende Monographie ist noch immer Giannoni, Paulinus II. Patriarch von Aquileja. Wien 1896. –

Zu den Gedichten Wilhelm Meyer (aus Speyer), Ein Kapitel spätester Metrik. Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Classe 1903, Heft 2, S. 227 ff. = W. Meyer, Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik II. Berlin 1905, S. 356 ff. – Zu dem carmen de Herico duce als frühestem erhaltenen Beispiel einer Totenklage aus dem Mittelalter M. Hereswitha Hengstl, Die Totenklage in der lateinischen Literatur des Mittelalters. Diss. München 1936, S. 126 f. – Dag Norberg, La poésie latine rhythmique du haut moyen âge. (= Studia latina Holmiensia 2). Stockholm 1954, S. 87–97; zu seinem Versuch, den Hymnus *Congregavit nos in unum* dem Paulinus zuzuschreiben, siehe oben S. 256.

P a u l u s D i a c o n u s (S. 257–268).

Grammatik: Ars Donati quam Paulus Diaconus exposuit ed. A. M. Amelli. Monte Cassino 1899.

Bearbeitung des Festus: Sexti Pompei Festi de verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome ed. Wallace M. Lindsay. Lipsiae 1913 (mit dem Widmungsbrief an Karl d. Gr.). –

Die *Historia Romana* ist zusammen mit Eutropius herausgegeben von H. Droysen, MGH Auct. ant. II (1879) (die Ergänzungen zu Eutrop I–X in Form von Anmerkungen, XI–XVI im Anschluß an Eutrop). Im gleichen Bande die Fortsetzung des Landolfus Sagax.

Gesta episcoporum Mettensium ed. G. H. Pertz, MGH Script. II (1829), p. 260–268. –

Historia Langobardorum edd. L. Bethmann – G. Waitz, MGH Script. rer. Lang. (1878) p. 12–187; dieselbe Ausgabe in MGH Script. rer. Germ. 1878.

Homiliar bei Migne PL 95, 1159–1566. – Reginald Grégoire, Les homéliaires du moyen âge. Roma 1966 (= Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes VI), S. 71–114, bietet eine eingehende Analyse auf handschriftlicher Grundlage nebst Parallelen zu älteren Homiliaren.

Die *Gedichte* sind besser als bei E. Dümmler, MGH Poetae I (1881) p. 35–86 herausgegeben und kommentiert von Karl Neff, Die Gedichte des Paulus Diaconus. München 1908 (= Quellen und Untersuchungen z. lateinischen Philologie des Mittelalters III, 4). – Zu dem Hymnus *Ut queant laxis,* den Dümmler, MGH Poetae I, 28 dem Paulus Diaconus absprach, während G. M. Dreves, Anal. hymn. 50, S. 120 ff., für unbedingte Authentizität eintrat, weitere Literatur bei Szövérffy, Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung I. Berlin 1964, S. 186 ff. Über die Verwendung des Hymnus in der sog. Solmisation siehe die *Epistola* G u i d o n i s *de ignoto cantu* bei Martin Gerbert, Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum (Sankt Blasien 1784) 45.

Wattenbach-Levison II (1953) 212–224, weitere Literatur LThK² VIII (1963) s. v. Ernesto Sestan, La storiografia dell'Italia longobarda: Paolo Diacono. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XVII. Spoleto 1970, S. 357–386.

A l k u i n (S. 268–286).

Bis heute als Ganzes nicht überholt ist die vorzügliche G e s a m t a u s g a b e des Fürstabtes Froben Forster von St. Emmeram (Regensburg), die unter dem Titel Beati Flacci Albini seu Alcuini abbatis opera collecta in 2 Foliobänden 1777 erschien; Abdruck bei Migne PL 100 und 101.

In neuerer kritischer Edition liegen vor die *Gedichte,* hrsg. von E. Dümmler, MGH Poetae I (1881), S. 160–351; darin die *Versus de sanctis Euboricensis ecclesiae* S. 169–206. Der vielzitierte „Bibliothekskatalog“ von York findet sich darin v. 1534–1560.

Die d i d a k t i s c h e n S c h r i f t e n zusammen nur Migne PL 101, 849 ff. (nach Froben Forster). Hier bildet die *Disputatio de vera philosophia* den ersten Teil der *Grammatik,* ohne eigenen Titel. Über die Bedeutung dieses Dialogs vor allem als literarisch geformtes Bildungsprogramm Alkuins F. Brunhölzl, Der Bildungsauftrag der Hofschule, in: Karl der Große II (Düsseldorf 1965), S. 28–41, bes. S. 32 ff. Das Verhältnis zu Boethius behandelt ausführlicher P. Courcelle, La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire. Paris 1967, S. 29 ff. *De orthographia.* Alcuini orthographia, ed. Aldo Marsili. Pisa 1962, ist eine nützliche Edition, worin man außer dem krit. Text eine Analyse der Quellen (mit Abdruck der betr. Textpartien) findet. Daneben ist nach wie vor brauchbar die Edition von H. Keil in den Grammatici latini VII (1880), p. 295–312. *Dialogus de rhetorica et virtutibus* (= *Rhetorica*). Kritische Edition von Car. Halm, Rhetores latini minores. Lipsiae 1863, p. 523–550. Ganz auf Halm beruht der Text bei W. S. Howell, The Rhetoric of Alcuin and Charlemagne. New York 1965 (mit engl. Parallelübersetzung). – Das Verhältnis insbesondere zu Cassiodor, Isidor, Fortunatianus erörtert Paul Lehmann, Cassiodorstudien, in: Lehmann, Erforschung des Mittelalters II. Stuttgart 1959, S. 91 ff. *Dialectica:* Migne PL 101,950–976. Sachlich vorzüglich orientierend, aber wie stets ohne Verständnis für die historische Situation mittelalterlicher Autoren Carl Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II. Leipzig 1885, S. 16 ff. Die Quellen untersucht, z. T. Prantl berichtigend, P. Lehmann, Cassiodorstudien. Philologus 74 (1918) 351 ff. = Erforschung des Mittelalters II (1959), S. 95 ff. – L. Wallach, Alcuin on Sophistry. Classical Philology 50 (1955) 259–261. *Disputatio Pippini regalis et nobilissimi iuvenis cum Albino scholastico* außer bei Migne PL 101, 975–980 vor allem hrsg. von Walter Suchier in: L. W. Daly – W. Suchier, Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi. Urbana 1939, S. 137–143; hier auch Einordnung in den Zusammenhang der verwandten Texte. –

T h e o l o g i s c h e s : Über die – hier nicht zu behandelnden – Studien Alkuins zum Bibeltext und die Frage der sog. A l k u i n b i b e l : Bonifatius Fischer, Die Alkuin-Bibel (= Aus der Geschichte der lateinischen Bibel. 1). Freiburg i. Br. 1957; ders., Bibeltext und Bibelreform unter Karl dem Großen. In: Karl der Große II. Düsseldorf 1965, S. 156–216.

Die bibelexegetischen Schriften verzeichnet F. Stegmüller, Repert. bibl. II, Nr. 1081–1104, die Texte zumeist Migne PL 100.

Bemühungen um die L i t u r g i e (hier ebenfalls nicht behandelt): die wichtigste Arbeit hiezu ist Gerald Ellard, Master Alcuin, Liturgist. Chicago 1956; vgl. ferner Cyrille Vogel, La réforme liturgique sous Charlemagne. In: Karl der Große II, S. 217–232. H. Barré – J. Deshusses, À la recherche du missel d'Alcuin. Ephemeris liturgica 82 (1968) 3–44.

D o g m a t i s c h e S c h r i f t e n : *Adversus Felicem Urgellitanum* Migne PL 101, 85–230; *adversus Elipandum* ebda. 231 ff. – Ausführlich erörtert die gesamte Kontroverse Wilhelm Heil, Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien, in: Karl der Große II (Düsseldorf 1965) S. 95–155. –

De fide sanctae et individuae trinitatis Migne PL 101, 13–58; der zugehörige Widmungsbrief an Karl d. Gr. MGH Epist IV, S. 414 ff.

Der *Liber de virtutibus et vitiis* findet sich vollständig nur bei Migne, PL 101, 613–638; Dümmler, MGH Epist. IV (1895), S. 464 f. bietet lediglich Auszüge. Deutung und geschichtliche Einordnung von Luitpold Wallach, Alcuin on Virtues and Vices. A Manual for a Carolingian Soldier. Harvard Theological Review 48 (1955) 175–195.

De ratione animae ad Eulaliam bei Migne, PL 101, 639–650.

Hagiographica: *Vita s. Vedastis* ist zu benützen in der Ausgabe der Acta SS. Febr. I (1658) 794–799; danach Froben Forster und nach diesem Migne PL 101, 663–678; vgl. BHL 8506–8508. Die *Vita s. Richarii* ist kritisch ediert von Br. Krusch, MGH Script. rer. Merov. IV (1902), 389–401. Vgl. BHL 7223–27. *Vita s. Willibrordi* am besten hrsg. von W. Wattenbach in den Monumenta Alcuiniana = Bibliotheca rerum Germanicarum ed. Phil. Jaffé. VI. Berolini 1873, p. 39–61; das II., in Versen abgefaßte Buch auch hrsg. von E. Dümmler, MGH Poetae I (1881), p. 207–220.

Die Gedichte, die (vgl. oben) E. Dümmler in den MGH Poetae I (1881) S. 160–351 nicht in allem befriedigend herausgegeben, K. Strecker MGH Poetae VI, 1 (1951), S. 159, durch etliche Kleinigkeiten ergänzt hat (Dümmlers eigene Nachträge Poetae II S. 692 f. gehören nicht Alkuin, vgl. M. Manitius im Neuen Archiv 11, 1886, 553), verdienten zum Teil schon vom Text her neues Durchdenken. Als derzeit bester Versuch einer Würdigung ist wohl Wolfram von den Steinen, Karl und die Dichter, in: Karl der Große II (Düsseldorf 1965), S. 63–94, hier bes. S. 73 ff., anzusehen. Von Untersuchungen einzelner Gedichte oder Gedichtgruppen sei hervorgehoben Walther Bulst, Alchuines Ecloga de cuculo. Zeitschrift f. deutsches Altertum 86 (1955) 193 ff., der erstmals den Eclogencharakter deutlich herausstellt, und die einfühlende Behandlung der „epigrammatischen" Stücke von Günter Bernt, Das lateinische Epigramm im Übergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter (Münchener Beiträge zur Mediävistik u. Renaissanceforschung 2), München 1968, S. 194 ff. – Literaturhinweise reichlich bei Szövérffy, Weltliche Dichtung 1 (1970) S. 440 ff. – Zu den Praecepta vivendi (carm. LXII Dümmler) siehe oben S. 186 f. unter Columbanus.

Die Briefe Alcuins, eines der wichtigsten Denkmäler für die Geschichte der Karolingerzeit überhaupt, sind zu benützen in der Ausgabe von E. Dümmler, MGH Epist. IV (1895; etliche Nachträge und Ergänzungen hiezu siehe im Repert. font. hist. medii aevi II (1967), S. 182. – Die wichtigste Handschrift der Briefe, von Arn von Salzburg um 799 in Auftrag gegeben, liegt nunmehr in Vollfacsimile vor: Alkuin-Briefe und andere Traktate. Codex Vindobonensis 795. Einführung von Franz Unterkircher. Graz 1969 (Codices selecti phototypice impressi. Vol. XX).

Die von einem Unbekannten zwischen 821 und 829 verfaßte *Vita Alcuini* ist hrsg. von Wilhelm Wattenbach in den Monumenta Alcuiniana. Berol. 1873, d. i. vol. VI der Bibliotheca rerum Germanicarum ed. Phil. Jaffé 1864–73 (einer der besten Quellensammlungen zur deutschen Geschichte, deren Bde. I–V, von Jaffé allein bearbeitet, die hervorragendste editorische Leistung eines einzelnen auf diesem Gebiete darstellen); dann auch von W. Arndt, MGH Script. XV (1887), 184–197. Vgl. BHL 242.

Allgemeines. Die für ihre Zeit verdienstliche ausführliche Darstellung von K. Werner, Alcuin und sein Jahrhundert. ²Wien 1881 ist heute wohl als überholt anzusehen. Wichtig für die Daten Ernst Dümmler, Zur Lebensgeschichte Alchvins. Neues Archiv d. Gesellschaft f. ältere deutsche Geschichtskunde 18 (1893) 51–70. Gute Übersicht bei M. L. W. Laistner, Thought and Letters in Western Europe A. D. 500 to 900. ²London 1957, S. 197–206 (s. Register). Von Monographien seien genannt: C. J. B. Gaskoin, Alcuin: his life and his work. Oxford 1904 (Nachdruck New York 1966) und L. Wallach, Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian History and Literature. (= Cornell Studies in Classical Philology 32). New York 1959. – Reichhaltige Literaturnachweise im Repert. fontium historiae medii aevi II (1967), S. 178–184.

Joseph Scottus (S. 286 f.).

Zum (ungedruckten) *Isaias-Kommentar* vgl. Stegmüller, Repert. bibl. III no. 5146. Das zugehörige Widmungsgedicht an Alkuin, inc. *Isaiae brevibus lector*, der Vorspruch in Hexametern, inc. *Hieronimus monuit postremi in fronte libelli*, und die Prosa-Einleitung bei Dümmler, MGH Poetae I S. 151.

Die *Gedichte* sämtlich herausgegeben von Dümmler, MGH Poetae I (1881) S. 149–159. Die an Liudger gerichteten Verse (carm. I bei Dümmler) sind in der von Altfrid, Bischof von Münster (839–849) verfaßten Vita Liudgeri überliefert (v. 14 sq. *cui teretis baculi pro tali carmine donum munificus tribuas* bezeichnet den Hirtenstab als Lohn des Dichters wie Verg. ecl. 5,98 *pedum*. F. Rädle.) – Zu den Figurengedichten Dieter Schaller, Die karolingischen Figurengedichte des cod. Bern. 212, in: Medium aevum vivum. Festschrift f. Walther Bulst. Heidelberg 1960, S. 22–47. – Keney S. 536 (no. 341).

Wizzo (Candidus) (S. 287 f.).

Der Alkuinschüler ist zu unterscheiden von dem jüngeren Fuldenser Mönch Bruun Candidus, über welchen S. 341 ff. gehandelt wird.

Daß die sog. *Dicta Candidi presbyteri (de imagine Dei)* von B. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique I, Paris 1872, S. 134–137, und nach ihm von anderen zu Unrecht dem Bruun Candidus zugeschrieben wurden, zeigte H. Löwe, Zur Geschichte Wizos. Deutsches Archiv 6 (1943) 363–373 durch Hinweis auf das Alter der ältesten Handschrift (clm 6407, vgl. B. Bischoff, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit I. Leipzig 1940, S. 149 f. und Codices Latini antiquiores ed. E. A. Lowe. IX. Oxford 1959, Nr. 1282), hier auch Nachweis einiger Quellen der Auszüge. Alle Einzelheiten sind noch nicht geklärt. Ist Ps.-Ambrosius *de dignitate conditionis humanae* (Migne PL 17, 1015–1018), hier unter *Dicta Albini diaconi de imagine Dei* stehend fol. 98R), in Wahrheit Alkuin? – Zum Inhalt insbesondere Jos. Ant. Endres, Fredegisus und Candidus. Philosophisches Jahrbuch 19 (1906) 439–446 und derselbe, Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 17 (1916) 15 ff., der jedoch an Candidus-Bruun als Verfasser der Dicta festhält.

Theodulf (S. 288–299).

Über die Arbeiten zur Bibel Bonifatius Fischer, Bibeltext und Bibelreform unter Karl dem Großen. In: Karl der Große II. Düsseldorf 1965, 156–216, bes. 177 ff. Die Prosaschriften *de spiritu sancto* bei Migne PL 105, 239–276, *de ordine baptismi* ebda. 223–240.

Die Gedichte sind nur zum Teil handschriftlich erhalten, die meisten werden der Erstausgabe des (besonders als Patristiker bedeutenden) Jesuiten Jacques Sirmond, Paris 1646, verdankt, der – im übrigen ein ausgezeichneter Editor – über seine handschriftlichen Quellen nur ungenau unterrichtet und von sich aus eine Bucheinteilung vornahm. Zu benützen ist die krit. Edition von E. Dümmler, MGH Poetae I, 437–581, der eine ungefähr chronologische Ordnung

zu geben versuchte. Darüber hinaus führte textkritisch erst Dieter Schaller, Philologische Untersuchungen zu den Gedichten Theodulfs von Orléans. Heidelberger Diss. (maschinenschr.) 1956; Teildruck im Deutschen Archiv 18 (1962) 13–91. – Für die Erklärung ist noch immer nützlich die alte Diss. von Dümmlers Schüler Carl Liersch, Die Gedichte Theodulfs, Bischofs von Orléans. Halle 1880. Die Stellung Th.s im Hofkreis und die Beziehungen zu Angilbert rückte in den Vordergrund Wolfram von den Steinen, Karl und die Dichter, in: Karl der Große II. Düsseldorf 1965, 80 ff. Über die literarische Polemik zwischen Th. und dem Iren Cadac oder Andreas Bernhard Bischoff, Theodulf und der Ire Cadac-Andreas. Historisches Jahrbuch 74 (1955) 92–98, leicht überarbeitet wiederholt in B. Bischoff, Mittelalterliche Studien 2 (1967) 19–25. Ausgehend von carm. XXVII beleuchtet den literarischen Betrieb am Hof Dieter Schaller, Der „junge Rabe" am Hof Karls des Großen (Theodulf. carm. 27). Festschrift Bernhard Bischoff. Stuttgart 1971. 123–141.

Libri Carolini (S. 290).

Maßgebende Ausgabe: Libri Carolini sive Caroli Magni capitulare de imaginibus rec. Hubertus Bastgen. MGH Legum sectio III. Concilia. Tomi II supplementum. Hannov.-Lipsiae 1912–24. – Der ins 16. Jahrh. zurückreichende Streit erst um die Echtheit und dann vor allem um die Verfasserschaft hat zur Verfeinerung der Argumentation und Klärung mancher Details, aber nicht zu einer Einigung darüber geführt, in wessen Händen die Redaktion lag. Die Entwicklung der Diskussion in den letzten Jahrzehnten spiegelt sich vor allem in folgenden Studien: Wolfram von den Steinen, Entstehungsgeschichte der Libri Carolini. Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 21 (1929–30) 1–70; derselbe, Karl der Große und die Libri Carolini. Neues Archiv d. Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 49 (1930–32) 207 bis 280, und Donatien de Bruyne, La composition des Libri Carolini. Revue Bénédictine 44 (1932) 227–234; Luitpold Wallach, Charlemagne's Libri Carolini and Alcuin. Traditio 9 (1953) 143–149; Ann Freeman, Theodulf of Orleans and the Libri Carolini. Speculum 32 (1957) 663–705; L. Wallach, The Unknown Author of the Libri Carolini, in: Didascaliae. Studies in honor of Anselm M. Albareda. New York 1961, S. 471–515; A. Freeman, Further Studies in the „Libri Carolini". Speculum 40 (1965) 203–289; zuletzt A. Freeman-Meyvaert im Speculum 46 (1971).

Angilbert von Saint-Riquier (S. 299–301).

Angilberti abbatis *de ecclesia Centulensi libellus* ed. G. Waitz, MGH Script. XV (1887), p. 173–179 (ist die kritische Ausgabe der von d'Achery und Mabillon in Mabillons Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti V [1677] p. 112–116 unter dem Titel *De restauratione monasterii Centulensis* herausgegebenen, Migne PL 99, 841–850 nachgedruckten Schrift). – Die *Institutio de diversitate officiorum* ist zu benützen in der Ausgabe von F. Lot, Hariulf, Chronique de Saint-Riquier. Collection des textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire 1894, S. 296–306; hier S. 57–69 auch der vorgenannte Text.

Die Gedichte sind bisher noch nicht in einer geschlossenen Ausgabe vereinigt. Das Gedicht an Petrus von Pisa, inc. *Carmina mitto Petro* ist hrsg. von E. Dümmler, Poetae I S. 75 unter Pauli et Petri carmina als carm. XLII, ferner bei K. Neff, Paulus Diaconus (s. o. S. 546) S. 63 f. mit knappem Kommentar. – Von den bei Dümmler, MGH Poetae I (1881) S. 358 ff. als Angilberti carmina gedruckten Gedichten gehören dem Angilbert nur carm. I–V nebst den a. a. O. S. 364 in der Fußnote stehenden carmina. Dafür erkannte Traube, Karol. Dichtungen (s. unten) eine Reihe von Gedichten der von Dümmler a. a. O. S. 413 ff. unter dem Namen eines Bischofs Bernowin veröffentlichten Sammlung, nämlich die carmina VI–XXVI (S. 414–422), als Eigentum Angilberts. Von den letztgenannten ließ allerdings O. Schumann (siehe unten) nur carm. VI–VIII und X als sicher, carm. XI, XIII, XVIII, XIX als wahrscheinlich von Angilbert verfaßt gelten. – Schließlich gehören nach Traube, O Roma nobilis (s. unten) Einleitungs- und Schlußverse zu Augustinus de doctrina christiana in einer Pariser (ehemals Corbeienser) Handschrift nicht, wie Mabillon geglaubt hatte, einem Abt Angilbert von Corbie (um 860), sondern unserem Angilbert von St. Riquier; die Verse bei Traube a. a. O. S. 322 f. und Strecker, MGH Poetae IV, 915.

Die grundlegende Studie über Fragen der Echtheit, die Zuweisung der Bernowinus-Gedichte an Angilbert sowie Textkritisches bei Ludwig Traube, Karolingische Dichtungen. (Schriften zur germanischen Philologie hrsg. von Max Roediger. 1). Berlin 1888, S. 51 ff. Weiteres von demselben, O Roma nobilis. Philologische Untersuchungen aus dem Mittelalter. (Abhandlungen d. k. bayer. Akademie der Wissenschaften. I. Classe, XIX. Bd. II. Abhandlung). München 1891, S. 26(322)ff. und S. 34(330)f. Otto Schumann, Bernowini carmina episcopi. Historische Vierteljahrsschrift 26 (1931) 225–268; hier neben der genannten Einschränkung auch textkritische Bemerkungen zu Dümmlers Ausgabe. – Eine Würdigung Angilberts als Dichterpersönlichkeit gibt Wolfram von den Steinen, Karl und die Dichter, in: Karl der Große II Düsseldorf 1965. S. 80 f., zusammen mit Theodulf.

Über A. allgemein reichhaltige Angaben bei O. Schumann im Verfasserlexikon I (1933) 80 ff., weitere Literatur im Repertorium fontium historiae medii aevi II (1967) 242 f.

‚Karolus Magnus et Leo papa' (S. 301–303).

Gegenüber den normalisierenden Tendenzen, welche die kritische Ausgabe von E. Dümmler, MGH Poetae I (1881) S. 366 ff. – unter den Gedichten Angilberts als carm. VI gedruckt – bestimmten, sucht die kritische Neuedition von F. Brunhölzl in: Karolus Magnus et Leo papa. Ein Paderborner Epos vom Jahre 799. Mit Beiträgen von Helmut Beumann, Franz Brunhölzl, Helmut Winkelmann. Paderborn 1966. S. 55–97 (mit deutscher Übersetzung) den von der Erneuerung noch kaum erfaßten sprachlichen und orthographischen Originalzustand des Werkes wiederzugeben. Sachliche Erläuterungen in dem letztgenannten Bande. Zum Gedicht als solchem Otto Schumann im Verfasserlexikon I (1933) 80–83 (der bereits Angilberts Verfasserschaft bestritt) und Wolfram von den Steinen, Karl und die Dichter, in: Karl der Große II. Düsseldorf 1965, S. 88 ff. Weitere Literatur im Repertorium fontium historiae medii aevi III (1970) p. 132.

Hibernicus exul (S. 303 f.).

Das epische Fragment *Hos Karolo regi versus Hibernicus exul* krit. hrsg. von E. Dümmler, MGH Poetae I (1881) S. 396 ff. Aus derselben Handschrift, die das Bruchstück über Tassilo enthält (Vatic. Reg. lat. 2078), hat Dümmler a. a. O. S. 393 ff. weitere Gedichte unter dem Namen des Hibernicus exul gedruckt. Außer Hexametern und Distichen finden sich paarweise zu Langzeilen mit zwei- bzw. dreisilbigem Reim gebundene trochäische Siebensilbler, wozu Wilhelm Meyer, Gesammelte Abhandlungen z. mittellat. Rythmik I S. 216. –

Literatur bei Wattenbach-Levison II (1953) S. 196 f. Anm. 86 Kenney S. 541; Szövérffy, Weltliche Dichtungen I (1970) S. 504.

Dungal von Saint-Denis (S. 304–306).
Eine Scheidung der aus der frühmittelalterlichen Literatur bekannten Dungali nahm zuerst vor Ludwig Traube, O. Roma nobilis 1891 (s. o. Angilbert) 36 ff. (332 ff.).
Die erhaltenen Briefe Dungals von Saint-Denis edierte Dümmler, MGH Epist. IV (1895) S. 570–583; der Brief Karls an ihn bezüglich Fridugis und de nihilo et tenebris ebda. S. 552.
Gedichte bei Dümmler MGH Poetae I (1881) S. 411 f. (carm. XXIII) und II (1884) S. 664 f. (carm. XVII).
Die kleine Sammlung von Gedichten aus Saint-Denis ebda. S. 404 ff.
Dungals *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias* vollständig nur bei Migne PL 105, 465–530, der Prolog besser bei Dümmler, MGH Epist. IV (1895) S. 583–585. Kenney S. 538–542.

Dicuil (306–309).
Die Verse *de arte grammatica* sind zuerst hrsg. von H. Keil, Grammatici latini III (1859), p. 390 (d. i. in der praefatio zu Prisciani partitiones XII versuum Aeneidos principalium, die ebda. S. 457 ff. ediert sind), dann von Dümmler, MGH Poetae II (1884) S. 666–668.
Die *Schrift über Prosodie,* üblicherweise *de prima syllaba* genannt, ist mit einem prosodischen Traktat des Micon von Saint-Riquier verbunden unter dessen Namen herausgegeben von Max Manitius, Micons von St. Riquier de primis syllabis, im Münchener Museum für Philologie des Mittelalters und der Renaissance 1 (1912) 121–177; hier ist der erste Teil, S. 126–154, der Traktat des Micon, der zweite, S. 154 Z. 21 bis Schluß, die prosodische Schrift des Dicuil. Den Nachweis führte Karl Strecker, Studien zu den karolingischen Dichtern. I. Zu Micons Schrift De prima syllaba. Neues Archiv 43 (1920) 479–487.
Der *astronomische Traktat* ist vollständig herausgegeben von Mario Esposito, An unpublished astronomical treatise by the Irish monk Dicuil. Proceedings of the Royal Irish Academy XXVI C (1907) 376–446, ergänzende Studie hierzu nebst Textemendationen von demselben, Modern Philology 18 (1920), 177–188. Die schon früher gesondert edierten Verspartien am besten hrsg. von K. Strecker, MGH Poetae IV, 2 (1923), S. 659 f., 917. – Zum Astronomischen Moritz Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik I. Leipzig 1894. S. 781–790.
Maße und Gewichte behandelt die *Epistula censuum;* Text bei A. van de Vyver (siehe unten) S. 32.
Liber de mensura orbis terrae. Die seinerzeit verdienstvolle Ausgabe von Gustav Parthey, Berlin 1870, ist ersetzt durch: Dicuili Liber de mensura orbis terrae, ed. by J. J. Tierney with contributions by L. Bieler (= Scriptores latini Hiberniae VI) Dublin 1967 (mit Einleitung über Leben, Werke, Quellen, Sprache sowie engl. Übersetzung). –
Kenney S. 545–548. Der Umfang des literarischen Werkes wurde in wesentlichen Zügen bestimmt durch A. van de Vyver, Dicuil et Micon. Revue belge de philologie et d'histoire 14 (1935) 25–47.

Modoin von Autun (S. 309–311).
Ausgabe der *Ecloga* von E. Dümmler, MGH Poetae I (1881) p. 382–392, von demselben verbessert noch einmal im Neuen Archiv 11 (1886) 86–91. Das *Rescriptum ad Theodulfum episcopum* unter den Gedichten Theodulfs als carm. LXXIII hrsg. von Dümmler, MGH Poetae I p. 569–573.
Manitius I 549–551. – Modoins Dichtung als Ausdruck des „Renaissance-Bewußtseins" bei Paul Lehmann, Das Problem der karolingischen Renaissance, in P. L., Erforschung des Mittelalters II. Stuttgart 1959. S. 111. – Wolfram von den Steinen, Karl und die Dichter, in: Karl der Große II. Düsseldorf 1965. S. 87 f.

Planctus (de obitu) Karoli (S. 311) hrsg. von E. Dümmler, MGH Poetae I (1881) p. 435–436; hier (p. 434) auch über die irrige alte Zuschreibung an ‚Columbanus' sowie die von Christophorus Brower (Rabani opera, 1617, p. 85) überlieferte Widmung an einen Bischof Andreas (wozu Bischoff, Mittelalterliche Studien II [1967] S. 24 f.). Zur Form vgl. W. Meyer, Gesammelte Abhandlungen zur mittellat. Rythmik I (1905) S. 212; zum Genos M. Hereswitha Hengstl, Die Totenklage in der lateinischen Literatur der Spätantike und des frühen Mittelalters. Diss. München 1936, S. 30 ff.

ZWEITES KAPITEL: AUSBAU UND VERBREITUNG DER ERNEUERUNG NACH DEM TODE KARLS DES GROSSEN.

Fridugisus (S. 316–318).
De nihilo et tenebris. Die Ausgabe von Steph. Baluzius, Miscellanea novo ordine digesta ... ed. Jo. Dom. Mansi. II. Lucae 1761, p. 56b–58a ist nachgedruckt bei Migne, PL 105, 751–756. Auf Grund der von Baluze benützten Handschrift (Paris, BN lat. 5577) gibt einen „gereinigten Text" Max Ahner, Fredegis von Tours. (Diss.) Leipzig 1878. S. 15–23; hierin auch die grundlegende Abhandlung. – Fridugisens Abhandlung über die Präexistenz der Seele pflegt man zu erschließen aus Agobards Liber contra obiectiones Fredegisi abbatis ed. Dümmler, MGH Epist. V (1899), p. 150 sq. C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II. [2]1885. S. 19 f. mit prinzipiellem Mangel an Einsicht in die historische Situation des Autors. Wichtig Jos. Ant. Endres, Fredegisus und Candidus. Philosophisches Jahrbuch 19 (1906) 439–350: C. Gennaro, Fredegiso de Tours e il De substantia nihili et tenebrarum. Padua 1963.

Einhard (S. 318–323).
Vita Karoli Magni. Von den zahlreichen Ausgaben ist maßgebend: Einhardi vita Karoli Magni. Post G. H. Pertz rec. G. Waitz. Ed. sexta. Cur. O. Holder-Egger (MGH Script. rer. Germ.) 1911. Hier p. XXVIII der Prolog des Walahfrid Strabo zu seiner Ausgabe. – Die gute und praktische Edition von Louis Halphen, Éginhard. Vie de Charlemagne. Paris 1923 (Les classiques de l'histoire de France au moyen âge) beruht auf ausgewählten Handschriften nach der Klassifizierung der Monumenta-Ausgabe, bietet knappen krit. Apparat, kurze sachliche Erläuterungen u. franz. Übersetzung.
Aus dem reichen, zumeist historisch orientierten Schrifttum – vgl. Wattenbach-Levison II (1953) S. 272 ff. – sind in unserem Zusammenhang hervorzuheben: Siegmund Hellmann, Einhards literarische Stellung. Historische Vierteljahrsschrift 27 (1932) 40–110, Wiederabdruck in S. Hellmann, Ausgewählte Abhandlungen zur Historiographie und Geistesgeschichte des Mittelalters, hrsg. von Helmut Beumann. Darmstadt 1961. S. 159–229: eine meisterhafte, die ver-

schiedensten Aspekte beleuchtende Darstellung der biographischen Leistung E.s. Im Zusammenhang der mittelalterlichen Karls-Literatur wird E. behandelt von Paul Lehmann, Das literarische Bild Karls des Großen, vornehmlich im lateinischen Schrifttum des Mittelalters. Sitzungsber. d. Bayer. Akademie d. Wissenschaften. Philos.-hist. Abt. Jahrg. 1934. Heft 9 = P. Lehmann, Erforschung des Mittelalters I. Leipzig 1941 (²Stuttgart 1959). S. 154–207, bes. S. 163 ff.

Passio Christi martyrum Marcellini et Petri ed. E. Dümmler, MGH Poetae II (1884), p. 125–135; hier (p. 125) auch positiv über die Frage der Verfasserschaft Einhards. Ähnlich H. Löwe bei Wattenbach-Levison II (1953) S. 272. – BHL 5232. –

Quaestio de adoranda cruce: als Briefabhandlung an Lupus hrsg. von K. Hampe, MGH Epist. V (1899) p. 146–149.

Die Briefe ebenfalls hrsg. von K. Hampe, MGH Epist. V (1899) p. 109 bis 141.

Allgemeines: Gute Biographie von M. Buchner, Einhards Künstler- und Gelehrtenleben. Genf 1922. – Helmut Beumann, Ideengeschichtliche Studien zu Einhard und anderen Geschichtsschreibern des frühen Mittelalters. Darmstadt 1962.

Eigil (S. 323–325).

Die Edition von G. H. Pertz, MGH Script. II (1829) p. 366–377 nebst Widmungsbrief bei Dümmler, MGH Epist. IV (1895) 557 ist ersetzt durch Pius Engelbert, Die Vita Sturmi des Eigil von Fulda. Literarkritisch-historische Untersuchung und Edition (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 29). Marburg 1968, der auf Grund neuen handschriftlichen Materials eine wohl in ottonischer Zeit vorgenommene Überarbeitung erkannte.

Hrabanus Maurus (S. 325–340).

Die unvollständige und in verschiedener Hinsicht mangelhafte, doch für die Mehrzahl der Werke noch zu benützende Ausgabe bei Migne PL 107–112 beruht im wesentlichen auf der durch Georg. Colvenerius in Köln 1627 veröffentlichten Ausgabe des niederländischen Patristikers Jacobus Pamelius († 1587), die ihrerseits auf ältere Editionen zurückgeht. Eine von dem St. Emmeramer Konventualen Joh. Bapt. Enhueber († 1800, früherem Mitarbeiter an Froben Forsters Ausgabe der Werke Alkuins, s. o. S. 546) vorbereitete, neu erarbeitete Gesamtausgabe gelangte nicht zum Druck (Clm 15 024).

Soweit zu einzelnen Werken Widmungsbriefe erhalten sind, finden sich diese kritisch herausgegeben unter Hrabani epistolae von E. Dümmler, MGH Epist. V (1899) S. 379 ff. (im Folgenden nur dann vermerkt, wenn auf die bereffenden Werke schon aus anderen Gründen verwiesen wird).

De laudibus sanctae crucis. Migne PL 107, 133–294 geht letztlich auf die Ausgabe Wimpfelings 1503 zurück. In behutsamer und sorgfältiger Untersuchung und Deutung widerlegt übertriebene Vorstellungen bezüglich der Bedeutung der Zahlensymbolik Burkhard Taeger, Zahlensymbolik bei Hraban, bei Hincmar – und im ‚Heliand'? (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters. Bd. 30). München 1970. – Die hier unerläßliche Anschauung vermitteln (besser als der Druck bei Migne) die Wiedergaben aus der ältesten, um 840 in Fulda selbst entstandenen Handschrift Wien, Österr. Nationalbibl. cod. 652 in den Ausstellungskatalogen: Werdendes Abendland an Rhein und Ruhr (Ausstellung in Villa Hügel, Essen 1956), Bildtafel 32, oder Karl der

Große. Werk und Wirkung (Zehnte Ausstellung unter den Auspizien des Europarates). Aachen 1965, Tafel V; jetzt vor allem das Vollfaksimile: Hrabanus Maurus, Liber de laudibus sanctae crucis. (Codet Vindobonensis 652) Graz 1972 (= Codices selecti XXXIII).

De institutione clericorum. Gute krit. Ausgabe mit Quellennachweisen von Alois Knöpfler, Rabani Mauri de institutione clericorum libri tres (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München. Nr. 5). München 1900.

De computo: Migne PL 107, 669–728 (nach Steph. Baluzius, Miscellanea ... ed. Mansi II. 1761); der Widmungsbrief an den Mönch Marcharius (Macarius?) besser hrsg. als Hrabani epist. 4 bei Dümmler, MGH Epist. V (1899) S. 387 bis 388. – Manitius I 298. Zur Person des Marcharius oder Macarius Dümmler a. a. O. S. 387 Anm. 2; Kenney S. 549 f.

De arte grammatica bzw. ‚*Excerptio de arte grammatica Prisciani*': Migne PL 111, 613–678, wozu über Manitius I S. 291 hinaus Paul Lehmann, Zu Hrabans geistiger Bedeutung, in: Erforschung des Mittelalters III (1960) S. 205 ff. weitere Quellen nachweist.

De rerum naturis (‚de universo'): Migne PL 111, 9–614. Eine zuverlässige Quellenuntersuchung bietet Elisabeth Heyse, Hrabanus Maurus' Enzyklopädie ‚De rerum naturis' (Münchener Beitäge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 4). München 1969; hier auch Bemerkungen zur Arbeitsweise Hrabans und zur Überlieferung. – Illustrierte Handschriften fand Paul Lehmann, vgl. dessen Fuldaer Studien. Neue Folge. Sitzungsberichte d. bayer. Akademie d. Wisenschaften. Phil.-hist. Klasse, Jg. 1927, S. 13 ff.; vgl. Heyse S. 5 f.

Bibelkommentare: Verzeichnis bei Stegmüller, Repert. bibl. medii aevi V, Nr. 7019–7087 (einschließlich der Pseudepigrapha). – Die an sich gute, die Quellen und die Arbeitsweise Hrabans untersuchende Studie von Joh. Bapt. Hablitzel, Hrabanus Maurus. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese. (Biblische Studien 11,3). Freiburg i. Br. 1906, leidet unter dem Mangel, daß der Verfasser sich auf die Drucke verlassen hat. Tiefer dringt die mustergültige Untersuchung des Matthaeus-Kommentars von Anton E. Schönbach, Über einige Evangelienkommentare des Mittelalters. Sitzungsberichte der k. u. k. Akademie der Wissenschaften zu Wien. Bd. 146, IV. Wien 1903, bes. S. 79 bis 141, der auf handschriftlicher Grundlage und behutsam abwägend das nicht immer gleiche Verhältnis Hrabans zu seinen Vorgängern, insbesondere zu Claudius von Turin (über welchen oben S. 490 ff.) klar herausarbeitet.

De oblatione puerorum: Migne PL 107, 419–440 nach Mabillon, Annales ordinis s. Benedicti II (1704).

De videndo deum, de puritate cordis et de modo poenitentiae: Migne PL 112, 1216–1332. Zum Gegenstand im historischen Zusammenhang vgl. LThK² I (1957) 586 ff. (K. Forster).

De anima. Migne PL 110, 1109–1120; der zugehörige Widmungsbrief an Lothar II. besser bei Dümmler, MGH Epist. V (1899) S. 514–515. – Der mit der Schrift verbundene *Auszug aus Vegetius* de re militari ist hrsg. von E. Dümmler, De procinctu Romanae milicie. Zeitschrift für deutsches Altertum 15 (1872) 443–451.

Die Bußbücher a) an Otgar von Mainz a. 482 bei Migne PL 112, 1397 bis 1424, auszugsweise als Hrabani epist. 32 bei Dümmler, MGH Epist. V (1899) p. 462–465; b) an Heribald von Auxerre etwa a. 853 bei Migne PL 110, 467–494, auszugsweise als Hrabani epist. 56 ed. Dümmler, MGH Epist. V

(1899) p. 509–514. Zur Sache kurz und bündig Friedrich Maassen, Geschichte der Quellen u. Litteratur des canonischen Rechts im Abendlande. I. Graz 1870. S. 870 f.; Herm. Jos. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche. Mainz 1883. S. 733 ff. (die beigegebenen Texte aus Hss. wie häufig etwas wirr zusammengestellt); gut zusammenfassend P. Fournier – G. Le Bras, Histoire des collections canoniques en occident. I. Paris 1931. S. 114 ff.

Martyrologium. Migne PL 110, 1121–1188 nach Henr. Canisius, Lectionis antiquae VI. Ingolstadii 1604, p. 688. Dazu Dümmler in den Forschungen zur deutschen Geschichte 25, 197–200.

Gedichte. Die Mehrzahl (abgesehen von de laudibus sanctae crucis) ist erhalten durch eine Sammlung, die von Christophorus Brower als appendix der zweiten Auflage seiner in Köln 1617 erschienenen Ausgabe der Werke des Venantius Fortunatus beigefügt wurde ‚ex probato et pervetusto MS. cuius tamen possessor latere voluit'. Einen Teil der Hs. Browers glaubt man wiedergefunden zu haben in dem aus Fulda stammenden Einsiedler cod. 266. Auf den beiden genannten Textzeugen beruht die krit. Ausgabe von E. Dümmler, MGH Poetae II (1884) S. 154–258. Ein Figurengedicht bei Strecker, MGH Poetae IV (1906) S. 928 f. – Eine gute Charakterisierung gibt Günter Bernt, Das lateinische Epigramm im Übergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 2). München 1968. S. 237 bis 244.

Die unter Hrabans Namen gehenden Hymnen und andere geistliche Gedichte sind nach Dümmlers Edition zusamengestellt von G. M. Dreves, Analecta hymnica 50 (1907) S. 180–209. Über die Frage der Echtheit, die von Dümmler zumeist negativ beantwortet worden war, handelte Guido Maria Dreves, Hymnologische Studien zu Venantius Fortunatus und Rabanus Maurus. München 1908, der die Mehrzahl für echt erklärte; hierzu einschränkend Karl Strecker in der Zeitschrift für deutsches Altertum 51 (1909) 51–60. – Den Hymnus *Veni creator spiritus* behandelt nach Entstehung (anonym, spätes 9. Jahrh.) und Gehalt André Wilmart, Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge. Paris 1932. S. 37 ff.

Allgemeine Literatur zu Hraban im LThK V (1960). – Eine nach den verschiedenen Richtungen hin befriedigende Monographie neueren Datums gibt es nicht. Literarische Gesamtwürdigung wohl am besten bei Paul Lehmann, Zu Hrabans geistiger Bedeutung. In: St. Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertjährigen Todestag. Fulda 1954. S. 473–487, wiederabgedruckt in Paul Lehmann, Erforschung des Mittelalters. III. Stuttgart 1960. S. 198–212.

Die oben S. 332 genannte *Clavis sacrae scripturae* des Pseudo-Melito, ein Bibellexikon, das auf Grund traditioneller Exegese biblische Begriffe in ihrer spezifischen (allegorischen usw.) Bedeutung unter Beifügung der betreffenden Stellen erklärt, ist als original lateinisches Werk wohl nicht allzu lange vor der ersten nachweisbaren Benützung durch Hraban entstanden. Erstausgabe von J.-B. Pitra (der irrtümlich den Apologeten Melito von Sardes, † vor 19, für den Verfasser hielt) in seinem Spicilegium Solesmense II u. III (Paris 1855) unter Beifügung von Paralleltexten, eine kürzere Fassung ebenfalls von Pitra, Analecta sacra II (Paris 1884). Wichtigste Literatur: Odilo Rottmanner in der Theol. Quartalschrift 78 (1896) 614 ff. = Rottmanner, Geistesfrüchte aus der Klosterzelle. München 1908, 159 ff. Bardenhewer I 463.465.

Haimo von Halberstadt (S. 340 f.).

Über die Zuweisung der bei Migne PL 116–118 fälschlich unter dem Namen des Haimo von Halberstadt gedruckten exegetischen und homiletischen Werke an Haimo von Auxerre und andere unterrichtet man sich am einfachsten bei Stegmüller, Repertorium biblicum s. v.; vgl. auch Glorieux, Pour revaloriser Migne. Literatur im LThK ²IV (1960) 1325 f. (G. Baader).

Bruun Candidus von Fulda (S. 341–343).

Unsere Kenntnis der *Vita Aeigili* beruht allein auf der offenbar sehr sorgfältigen Ausgabe des Christophorus Brower in seinen Sidera illustrium et sanctorum virorum qui Germaniam ornaverunt (Mainz 1616), dem eine heute verschollene alte Fuldaer Handschrift zur Verfügung stand. In der jetzt maßgebenden Edition ist das Werk auf zwei Stellen verteilt: die Prosa (= lib. I) hrsg. von Georg Waitz, MGH Script. XV (1887) S. 222–233, die Verse (= lib. II) hrsg. von Ernst Dümmler, MGH Poetae II (1884) S. 96–117; hier S. 93 auch der Widmungsbrief an Modestus (Reccheo).

Die theologischen Schriften unter dem Namen des C., das *Opusculum de passione Domini* und die Briefabhandlung *Num Christus corporis oculis Deum videre potuerit* (über die sog. *visio beatifica,* einen Gegenstand, dessen Behandlung eher für Wizzo Candidus als Verfasser zu sprechen scheint) wurden erstmals hrsg. von Bernhard Pez, Thesaurus anecdotorum novissimus I. Augsburg 1721. S. 307, abgedruckt bei Migne PL 106, 103–108.

Literatur bei Wattenbach-Levison II (1953) S. 233; LThK ²II (1958) 736 (wo jedoch Bruun und Wizzo als eine Person behandelt sind). V. Schupp, Die Eigilviten des Candidus (Bruun von Fulda). Studi di letteratura religiosa tedesca. Firenze 1972 erörtert die „Doppelfassung", jedoch unter der irrigen Voraussetzung, daß es sich um zwei selbständige Viten handle.

Rudolf von Fulda (S. 343–345).

Krit. Ausgabe der *Vita Leobae abbatissae Biscofesheimensis* von Georg Waitz, MGH Script. XV (1887) S. 118–131, der *Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum* (bei Migne 107, 41 ff. als ‚*Vita Rhabani*') ebda. S. 328 bis 341. – Zu Leobas (Liobas) Persönlichkeit und Werk jetzt wohl am besten Theodor Schieffer, Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas. Freiburg i. Br. 1954. S. 162 ff.

Die *Translatio s. Alexandri* ist zu benützen in der Ausgabe von Bruno Krusch in den Nachrichten v. d. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1933, S. 405 (bzw. 423)–427 (mit wichtiger Einleitung). – Das von Rudolf benützte Exemplar der Germania des Tacitus stand sicher jener um 840–850 für Hersfeld(?) hergestellten Handschrift sehr nahe, welche durch Poggio den italienischen Humanisten bekannt wurde und von der sich einige Blätter, von Humanistenhand zu vollständigem Text ergänzt, 1902 in der Bibliothek der Grafen Balleani in Jesi (bei Ancona) wiedergefunden haben; vgl. die gründliche Studie über den Hersfeldensis-Aesinas von Rudolf Till, Handschriftliche Untersuchungen zu Tacitus Agricola und Germania (mit einer Photokopie des codex Aesinas), Berlin-Dahlem 1943.

Sonstige Literatur zu Rudolf im LThK ²IX (1964) 86 f. (H. Ott).

Walahfrid Strabo (S. 345–358).

Über die früher fälschlich Walahfrid zugeschriebene *Glossa ordinaria,* die auf Grund älterer Vorarbeiten – an denen Walahfrid nur geringen Anteil hat – vornehmlich von Anselm von Laon († 1117), Radulph von Laon († 1136) und Gilbertus Universalis († 1134) zusammengestellt wurde, unterrichtet kurz unter An-

führung der Arbeiten, die zur Aufdeckung der wahren Autoren geführt haben, Artur Michael Landgraf, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948, S. 59 ff., ausführlicher Beryl Smalley, The study of the bible in the middle ages. ²Oxford 1952. Näheres dazu im 2. Band. – Der Druck bei Migne PL 114 spiegelt einen spätmittelalterlichen Zustand. – Psalmenkommentar nach der Erstausgabe von Bernhard Pez, Thesaurus anecdotorum novissimus IV, 1 (1723) 472 ff. bei Migne PL 114, 752 ff. (nur Ps. 1–20); Benützung Cassiodors außer Augustinus weist nach A. Önnerfors, Über Walahfrid Strabos Psalter-Kommentar. Festschrift Karl Langosch (Darmstadt 1973) 75–121; hier 110 ff. krit. Edition eines bisher unveröffentlichten Teiles.

Kritische Ausgabe des *Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum* von Alfred Boretius und V. Krause, Capitularia regum Francorum II = MGH Legum sectio II, 2 (1897) 280–337.

Prolog zur Vita Karoli Magni Einhards in der Einhard-Ausgabe von Holder-Egger p. XXVIII, der *Prolog zur Vita Ludowici* des Thegan bei Pertz, MGH Script. II (1829) p. 589–590.

Die *metrischen Mustertexte* sind teilweise hrsg. von Johannes Huemer im Neuen Archiv 10 (1885) 166–168; weiteres hierzu B. Bischoff, Mittelalterliche Studien II. Stuttgart 1967. S. 45 mit Anm. 30.

Über eine Sammelhandschrift Walahfrids (cod. Sangall. 878) Bernhard Bischoff in: Aus der Welt des Buches. Festschrift Georg Leyh (Beiheft zum Zentralblatt f. Bibliothekswesen 75) Leipzig 1950, 30–48, mit Ergänzungen wiederholt in B. B., Mittelalterliche Studien II, Stuttgart 1957. S. 34–51 (dazu Tafel II u. III).

Gedichte. Gesamtausgabe von Ernst Dümmler, MGH Poetae II (1884) S. 259–423.

Die *Visio Wettini* des Heito ebda. S. 267–275, Walahfrids *Visio Wettini* ebda. S. 301–333.

De vita et fine Mammae monachi ebda. W. 275–296. Über die Verbindung zweier verschiedener Texte durch W. (und die mutmaßliche Herkunft wenigstens einer der Vorlagen aus Langres) Günter Bernt, Die Quellen zu Walahfrids Mammes-Leben, in der Festschrift Bernhard Bischoff, Stuttgart 1971, S. 142–152.

Versus de beati Blaithmaic vita et fine bei Dümmler, MGH Poetae II S. 297 bis 301; vgl. Kenney S. 445 f.

De imagine Tetrici bei Dümmler MGH Poetae II 370–378. Wertvoller Kommentar (mit vorwiegend kunsthistorischer Zielsetzung) von Hermann Grimm, Das Reiterstandbild des Theodorich zu Aachen und das Gedicht des Walafried Strabus darauf. Berlin 1869. – H. Homeyer, Zu Walahfrid Strabos Gedicht über das Aachener Theoderich-Denkmal. Studi medievali (3ª ser.) 12 (1971).

De cultura hortorum. Seit Vadians editio princeps von 1510 zahlreiche Ausgaben, maßgebend E. Dümmler, MGH Poetae II S. 335–350; Textverbesserungen schlägt vor S. T. Collins, Revue bénédictine 59 (1948) 148 f. Der sachlichen Erläuterungen halber ist mit Nutzen heranzuziehen Werner Näf – Matthäus Gabathuler, Hortulus. Vom Gartenbau, hrsg. u. übersetzt, St. Gallen ²1957. Im Zusammenhang der Geschichte der St. Galler Klostermedizin wird das Gedicht besprochen in der ebenso gelehrten wie reizvollen Abhandlung von Johannes Duft, Notker der Arzt, St. Gallen 1972, S. 38 f.

Bearbeitung der *Vita s. Galli* hrsg. von Bruno Krusch, MGH Script. rer. Merov. IV (1902) S. 280–337, der *Vita s. Otmari* hrsg. von Ildefons v. Arx, MGH Script. II (1829) p. 41–47 und, mit wertvollen historischen Anmerkungen, Gerold Meyer von Knonau, in den Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte, hrsg. vom Historischen Verein in St. Gallen 12. 1870.

Allgemeines. Eine vielseitige Darstellung der geistigen Umwelt W.s bietet das Sammelwerk: Die Kultur der Reichenau, hrsg. von Konrad Beyerle. 2 Bde., München 1925. Karl Langosch in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon IV (1953) 734–769; V (1954) 1111 f. (mit reichhaltigster Bibliographie). Viele gelehrte Anmerkungen bei Alf Önnerfors, Philologisches zu Walahfrid Strabo. Mittellateinisches Jahrbuch 7 (1972) 41 ff.

Anonyme *vita s. Galli (metrica)* (S. 358). Ausgabe von Ernst Dümmler, MGH Poetae II (1884) S. 428–273. Die Datierung ergibt sich aus v. 9 sqq.

Gottschalk der Sachse (S. 359–364).

Nachdem von den Prosaschriften die Mehrzahl erst zu Anfang der dreißiger Jahre entdeckt bzw. erkannt worden war, wurden sie sämtlich vereinigt hrsg. von D. Cyrille Lambot, Œuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais (Spicilegium sacrum Lovaniense 20). Louvain 1945; ein nachträglich gefundener Brief von demselben, Lettre inédite de Godescalc d'Orbais. Revue bénédictine 68 (1958) 41–51.

Auch die Gedichte sind erst nacheinander ans Licht getreten und bisher nicht zu einer Gesamtausgabe vereinigt. Eine erste Sammlung ist ediert von Ludwig Traube, MGH Poetae III (1896) S. 705–737 nebst appendix S. 737–739; sie enthält die poetisch wertvollsten Rhythmen. Ein mit dem Prädestinationsstreit zusammenhängendes carmen von 94 einsilbig gereimten leoninischen Hexametern ist hrsg. von Karl Strecker, MGH Poetae IV, 2 (1923) S. 934–936, eine zweite Sammlung von carmina von Norbert Fickermann, MGH Poetae VI, 1 (1951) S. 86–106. Der Rhythmus *Ut quid iubes pusiole* (bei Traube carm. VI = Poetae III S. 731) konnte auf Grund einer neugefundenen Hs. verbessert und durch drei Strophen vervollständigt werden von Bernhard Bischoff, Gottschalks Lied für den Reichenauer Freund. In: Medium Aevum vivum. Festschrift für Walther Bulst, Heidelberg 1960, S. 61–68, wiederholt in: Bischoff, Mittelalterliche Studien II. Stuttgart 1967, S. 26–34, mit überzeugender Deutung des vielumstrittenen Gedichts. Von diesem ist auch die Melodie erhalten, vgl. die Abbildung aus Paris. lat. 1154 (saec. IX) bei Traube, Poetae III tab. IV.

Die Nachweise für die Lebensgeschichte G.s sind zusammengestellt von Traube a. a. O. S. 705 ff. – Wichtigste neuere Monographie (vorwiegend historisch gerichtet): Klaus Vielhaber, Gottschalk der Sachse (Bonner Historische Forschungen 5). Bonn 1956. – Neue Deutsche Biographie VI (1964) (K. Vielhaber).

Ermenrich von Ellwangen (S. 364–366).

Vita s. Soli (Sermo de vita Svalonis dicti Soli eremitae) hrsg. von Oswald Holder-Egger, MGH Script. XV (1887) S. 151–163. Zu Svalo und zur neueren hagiographischen bzw. historischen Literatur Alfons M. Zimmermann, Kalendarium Benedictinum III. Metten 1937. S. 394 u. 196. Joseph Braun, Tracht u. Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst. Stuttgart 1943. Sp. 670–672.

Vita s. Hariolfi episcopi Lingonensis hrsg. von G. H. Pertz, MGH Script. X (1852), S. 11–15. – Vgl. A. M. Zimmermann, Kalendarium Benedictinum II (1934) S. 567, 569 f.; IV (1938) S. 76.

Epistola ad Grimaldum hrsg. von E. Dümmler, MGH Epist. V (1899) S. 536 bis 579. – Zum Charakter des Briefes Paul Lehmann. Die Parodie im Mittelalter.

[2]Stuttgart 1963. S. 17. Über das von Ermenrich angewandte Schema der Wissenschaften Bernhard Bischoff, Eine verschollene Einteilung der Wissenschaften. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 25 (1958) 7 ff. = B. B., Mittelalterliche Studien I (Stuttgart 1966) S. 275.

Eine gute kritische Übersicht bietet W. Schwarz, Die Schriften Ermenrichs von Ellwangen. Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 12 (1953) 182 ff.; 15 (1956) 279 ff. – Vornehmlich über die Hagiographica handelt Wilhelm Forke, Studien zu Ermenrich von Ellwangen. Zeitschrift f. Württemberg. Landesgeschichte 28 (1969) 1–104.

Karolingische Literatur in Bayern (S. 366): F. Brunhölzl im Handbuch der bayerischen Geschichte, hrsg. von Max Spindler I. München 1967. S. 487 ff.

Carmen de Timone comite (S. 367).

Krit. Ausgabe von Ernst Dümmler, MGH Poetae II (1884) S. 120–124. Die von Jakob Brummer, Historische Vierteljahrsschrift 18 (1916) 102 ff. angenommene Verfasserschaft des nachmaligen Bischofs Erchanbert bleibt bloße Vermutung. Über die Ordalien und evtl. Zusammenhang mit Lyon Jacob Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer II [4](1899) S. 564.

Erchanbert (S. 368).

Tractatus super Donatum. Erste vollständige Ausgabe von V. Clausen, Erchanberti Frisingensis Tractatus super Donatum. (Diss.) Chicago 1946. Hier wie von Manitius I S. 490 ist die Grammatik dem Bischof E. von Freising zugeschrieben. Der a. a. O. genannte, von Bernhard Pez, Thesaurus anecdotorum novissimus VI, I (Augsburg 1729) 76 als autograph bezeichnete und seither zu Unrecht als solcher geltende *Brief* des Freisinger Bischofs Erchanbert im Münchener Clm 6382 (zuletzt gedruckt MGH Epist. V, 338, Nr. 23) bietet mit seiner entschieden von dem Donatkommentar abweichenden Sprache ein Hauptargument gegen die Identität des magister E. mit dem Bischof, vgl. Neue Deutsche Biographie IV (1958).

Adalhard von Corbie (S. 369).

Die *Statuta* sind nach Lucas d'Achery (1661) gedruckt bei Migne PL 105, 535 bis 550; maßgebend die Ausgabe von Léon Levillain, Les statuts d'Adalhard. Moyen âge 13 (1900) 351–386. Hiezu vor allem A. E. Verhulst–J. Semmler, Les statuts d'Adalhard de Corbie de l'an 822. Moyen âge 68 (1962) 91–124; 233 bis 269. – Repertorium fontium historiae medii aevi II (1967) 116 f.

Vielleicht ist in Corbie unter Adalhard der *Liber glossarum* entstanden, jenes frühmittelalterliche Lexikon, das früher einem Bischof Ansileubus zugeschrieben wurde (*‚Glossarium Ansileubi'*) und von dem Georg Goetz in den Abhandlungen der kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Philol.-hist. Klasse 13 (Leipzig 1893) 213–288 nachzuweisen versucht hatte, daß es um die Mitte des 8. Jahrhs. in Spanien zusammengestellt worden sei, vgl. Manitius I 133 f. Ausgabe: Glossarium Ansileubi sive Librum glossarum ediderunt W. M. Lindsay et al. (= Glossaria Latina iussu Academiae Britannicae edita I) Paris 1926; dazu sowie über Entstehung und Bedeutung mittelalterlicher Glossare allgemein Lindsay im Bulletin DuCange 3 (1927) 95–100, bes. 97.

Über die Bibliothek von Corbie Bernhard Bischoff, Hadoardus and the Manuscripts of Classical Authors from Corbie. In: Didascaliae. Studies in Honor of A. M. Albareda. New York 1961, 41–57; deutsche Originalfassung in B. Bischoff, Mittelalterliche Studien I (1966) 49–63.

Paschasius Radbertus (S. 369–379).

Die Gesamtausgabe bei Migne PL 120 ist größtenteils Abdruck der für ihre Zeit mustergültigen Edition des Jesuiten Jacques Sirmond: S. Paschasii Radberti abbatis Corbeiensis opera, Paris 1618, die *vita Adalhardi* (Migne PL 120, 1507 ff.) und das *Epitaphium Arsenii (= vita Walae)* gegeben nach Mabillon, Acta sanctorum ordinis s. Benedicti V (Paris 1680) 308 und 455, *de corpore et sanguine Domini* nach Edm. Martène, Veterum scriptorum et monumentorum... amplissima collectio. IX (Paris 1733).

Einzelne Werke:

Den Matthäuskommentar und Radberts Methode behandelt gründlich und ein zuverlässiges Bild vermittelnd Anton E. Schönbach, Über einige Evangelienkommentare des Mittelalters, in den Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften zu Wien, Bd. 146, 4. Abhandlung 1903, hier S. 142 ff. Vgl. auch G. Mathon, Pascase Radbert et l'évolution de l'humanisme carolingien. In: Corbie, abbaye royale (Lille 1963) 135–155.

Zu den übrigen exegetischen Arbeiten Stegmüller, Repertorium biblicum IV (1954) Nr. 6260–6263.

De corpore et sanguine Domini jetzt zu benützen in der krit. Ausgabe von Beda Paulus, Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 16. Turnhout 1969.

Epistola ad Fredegardum (so wohl richtiger statt *Frudegardum*, sofern die Identifizierung mit Fredigard von Saint-Riquier zutrifft) MGH Epist. VI (1902) 137; zum Inhalt André Wilmart, Un développement patristique sur l'Eucharistie dans la lettre de Pascase Radbert à Frédigard. Studi e Testi 59 (1933) 267–278. – Fredigardus von Saint-Riquier erscheint als Verfasser etlicher poetischer Kleinigkeiten in einer Sammlung von Gedichten, welche in Saint-Riquier entstanden sind und dort auch zu dem uns vorliegenden Corpus vereinigt worden sind. Als Dichtungen kaum mehr als durchschnittliche Erzeugnisse karolingischer Verskunst, besitzen diese sog. *carmina Centulensia* doch nicht geringen Wert als Quellen für die Lokalgeschichte. Hrsg. von Ludwig Traube, MGH Poetae III (1896) 265–368 (darin auch Micon, über welchen später). Zu Fredigard bes. Traubes Einleitung S. 271.

(Paschasius Radbertus.) Die (Widmungs)briefe alle MGH Epist. VI 132 ff.

Epistola Pseudo-Hieronymi ‚Cogitis me'. Krit. Ausgabe nebst eingehender Erörterung von A. Ripberger, Der Pseudo-Hieronymus-Brief IX „Cogitis me". Ein erster marianischer Traktat des Mittelalters von Paschasius Radbert (Spicilegium Friburgense 9). Freiburg (Schw.) 1962: plausibel, aber nicht beweisend.

Vita Adalhardi (neben dem vollständigen Text bei Migne, s. o.) im Auszug hrsg. von Pertz, MGH Script. II (1829) 524–532, die zugehörige *Egloga* am am besten von L. Traube, MGH Poetae III (1896) 45 ff., ebda. 52 f. die Widmungsgedichte Radberts zu de corpore et sanguine Domini an Warin und Karl den Kahlen.

Das *Epitaphium Arsenii (= vita Walae)* liest man am besten in der erläuterten krit. Ausgabe von Ernst Dümmler, Radberts Epitaphium Arsenii, in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften 1900, II.

Wattenbach-Levison III (1957) 340 ff.; reichliche Literaturhinweise in der Einleitung der Ausg. von B. Paulus 1969, s. oben.

Ratramnus von Corbie (S. 379–383).

Eine Gesamtausgabe fehlt; die bei Migne PL 121, 13–346 vereinigten Texte beruhen größtenteils auf den Ausgaben von d'Achery, Veterum aliquot scriptorum ... spicilegium II (Paris 1656).

Krit. Ausgabe der Briefe von Ernst Dümmler, MGH Epist. VI (1902) 149–158. – Von besonderem Interesse darunter epist. 12 (p. 155 Dümmler) an Rimbert (über diesen unten S. 385 f.) über die Frage, ob die Kynokephalen Menschen seien oder nicht.

De corpore et sanguine Domini (Migne PL 121, 125–170; Widmungsbrief MGH Epist. VI 151 ff.) krit. hrsg. von J. N. Bakhuizen van den Brink, Amsterdam 1954. Vgl. dazu jetzt R. Béraudy, Les catégories de pensée de Ratramne dans son enseignement eucharistique, in: Corbie, abbaye royale (Lille 1963), 157–180, und zur Nachwirkung in der Reformationszeit J. N. Bakhuizen van den Brink, Ratramn's eucharistic doctrine and its influence in XVIth century England. Studies in Church history 2 (1965) 54–77.

De praedestinatione. Migne PL 121, 367 ff.; das umfängliche Antwortgedicht Gottschalks an R. bei Traube, MGH Poetae III 733 ff.

De nativitate Christi (Migne PL 121, 81–102) ist neu hrsg. und zusammen mit Radberts Pseudo-Hieronymus-Brief erörtert von J. M. Canal, La virginidad de Maria según Ratramno y Radberto, monjes de Corbie. Nueva edición de los textos. Marianum 30 (1968) 53–160.

Liber de quantitate animae. Die kleinere der beiden Schriften über die Seele, das Gutachten für Karl den Kahlen von etwa 850, wurde entdeckt und hrsg. von André Wilmart, Revue bénédictine 43 (1931) 207–223.

Liber de anima. Die größere, an Bischof Odo von Beauvais gerichtete Schrift war bereits Mabillon 1680 bekannt und seither verschollen; sie wurde auf Grund einer zum Zweck der Veröffentlichung im 18. Jahrh. hergestellten Kopie der Hs. Mabillons erstmals herausgegeben von D. C. Lambot, Ratramne de Corbie. Liber de anima ad Odonem Bellovacensem. (Analecta mediaevalia Namurcensia 2) Namur-Lille 1952; hier auch die Korrespondenz des Ratramnus mit dem Schüler des Iren Macharius. Nach Lambot, der die seit Mabillon angenommene Identität dieses Macharius mit seinem gleichnamigen Landsmann, dem Hraban seinen Computus widmete (siehe oben S. 330), verwirft, wären die beiden Gegner des Ratramnus Mönche in der zur Diözese Beauvais gehörenden Abtei Fly (Flay, Flais) gewesen. – Über den Gegenstand der Auseinandersetzung und den historischen Hintergrund derselben Ph. Delhaye, Une controverse sur l'âme universelle au IXe siècle (Analecta mediaevalia Namurcensia 1), Namur 1950.

Die wenigen Zeugnisse zum Leben des R. sind von Traube unter die Daten der Biographie Gottschalks eingefügt, MGH Poetae III 709 ff. – Zu den theologischen Fragen weitere Literatur im LThK ²VIII (1963; K. Vielhaber).

Christian von Stablo (S. 383–384).

Migne PL 106, 1261–1520 nach der Straßburg 1514 erschienenen Ausgabe des Jac. Wimpheling. Krit. Ausgabe des Widmungsbriefes zum Matthäus-Kommentar von Dümmler, MGH Epist. VI (1925) 177 ff. Zu den einzelnen exegetischen Werken Stegmüller, Repert. bibl. III nr. 1259–1320.

Die in der älteren Literatur übliche Benennung 'Christianus Druthmarus Grammaticus' sowie die Angabe, er sei Mönch in Corbie gewesen, sind Erfindungen des Joh. Trithemius (de scriptoribus ecclesiasticis c. 280 [Mainz 1494 u. ö.]). Zur Person Chr.'s und zum Matthäuskommentar vor allem E. Dümmler in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1890, S. 935–952. M. L. W. Laistner, The Harvard Theological Revue 20 (1927) 129 ff. = Laistner, The Intellectual Heritage of the Middle Ages, Ithaca 1957, S. 216 ff. Bekanntschaft mit irischer Exegese betont B. Bischoff, Mittelalterliche Studien I (Stuttgart 1966) S. 228, 253.

Originell, kenntnisreich und trotz kompilatorischer Methode lebhaft die Bibelerklärungen des Mönchs Angelomus von Luxeuil (Mitte 9. Jahrhs. am Hof Lothars I.). Er versucht in seinem Kommentar *in genesim* sowie in den auf Veranlassung des Bischofs Drogo von Metz († 855) verfaßten und dem Kaiser gewidmeten Kommentaren *in libros regum* und *in cantica canticorum* – alle Migne PL 115, 107 ff. besonders nachlässig, Widmungsbriefe etc. krit. hrsg. von E. Dümmler MGH Epist. V 619 ff., einleitende Gedichte von demselben MGH Poetae II 675 ff. – exegetische Schwierigkeiten durch geschickte Anwendung von sieben Arten der Auslegung zu bewältigen. Gute Charakterisierung von Beryl Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages. ²Oxford 1952. S. 41 f. Manitius I 418 ff. Stegmüller, Repertorium biblicum II nr. 1334–1339.

Liudger (S. 384).

Vita Gregorii episc. Traiectensis ed. Osw. Holder-Egger, MGH Script. XV (1887) 63–79. – Vgl. Heinz Löwe, Liudger als Zeitkritiker. Historisches Jahrbuch 74 (1955) 79–91.

Altfrid von Münster (S. 385).

Vita s. Liudgeri. Beste Ausgabe von W. Diekamp, Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster. IV (Münster 1881), S. 3–53. – Dazu Alois Schröer, Westfalia sacra I. Münster 1948. S. 85 ff.

Rimbert (S. 385–386).

Vita Anskarii. Maßgebend Vita Anskarii auctore Rimberto. Accedit Vita Rimberti. Rec. G. Waitz (MGH Script. rer. Germ.) 1884. – Manitius I 705–707.

Agius von Corvey (S. 386–389).

Eine Gesamtausgabe fehlt. Die *versus computistici* wurden 1907 von Paul Lehmann in einer ehemals Fuldaer Hs. in Basel entdeckt und von ihm z. T. hrsg.: Corveyer Studien (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wiss. Philos.-philol. und historische Klasse, Bd. 30, 5. Abhdlg., München 1919, wiederabgedruckt in: P. L., Erforschung des Mittelalters V (Stuttgart 1962) S. 95 ff. Maßgebend die Ausgabe von Karl Strecker, MGH Poetae IV, 2 (1923) 937 ff.

Vita Hathumodae nebst *epicedium Hathumodae* hrsg. von G. H. Pertz, MGH Script. IV (1841) 166 ff., das *Epicedium* besser von L. Traube, MGH Poetae III (1896) 369–388. –

K. Strecker, Artikel 'Agius' in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon I (1933).

Poeta Saxo (S. 389–390).

Annalium de gestis Caroli Magni imperatoris libri quinque, ed. Paul v. Winterfeld, MGH Poetae IV, 1 (1899) 1–71. – Manitius I 584 f. – Bernhard Bischoff, Das Thema des Poeta Saxo: Speculum Historiale. Festschrift Johannes Spörl, Freiburg–München 1966, S. 198–203.

Ermoldus Nigellus (S. 390–394).

Krit. Ausgabe von Ernst Dümmler, MGH Poetae II (1884) 1–91; in manchem

überholt durch die mit franz. Übersetzung und knappen Erläuterungen versehene krit. Ausgabe von Edmond Faral, Ermold le Noir. Poème sur Louis le Pieux et épîtres au roi Pépin (Les classiques de l'histoire de France au moyen âge 14) Paris 1932 (²1964). Wattenbach-Levison III (1957) S. 329–332.

T h e g a n (S. 394–395).
Krit. Ausgabe der *vita Ludowici imperatoris* von G. H. Pertz, MGH Script. II (1829) 590–603, appendix 603–604; dazu B. Simson in den Forschungen zur deutschen Geschichte 10 (1870) 350 f. – Wattenbach-Levison III (1957) 332–335.

Sog. A s t r o n o m u s (S. 395–396).
Vita Ludowici imperatoris, ed. G. H. Pertz, MGH Script. II (1829) 607–648. – Wattenbach-Levison III (1957) 335–338.

F r e c h u l f v o n L i s i e u x (S. 396–399).
Die W e l t c h r o n i k bei Migne PL 106, 917–1258. In kritischen Ausgaben liegen nur vor die Widmungsbriefe MGH Epist. V (1899) 317–320; weitere ebda. 391 f., 618 f.; die Einleitungsverse zur Chronik bei E. Dümmler, MGH Poetae II (1884) 669 f. Die Briefe Hrabans an Frechulf MGH Epist. V 393–400.
Sorgfältige Quellenuntersuchung von Emil Grunauer, De fontibus historiae Frechulphi episc. Lixoviensis. (Diss.) Winterthur 1864. Zur Biographie, Arbeitsweise und Nachleben Bertha Schelle, Frechulf von Lisieux (masch. Diss.) München 1952 (widerlegt auf Grund der Anlage des Werkes die Ansicht, F. habe die Kontinuität des röm. Reichs im fränkischen abgelehnt). – Wattenbach-Levison III (1957) 350–352. – Ch. F. Natunewicz, Frechulphus of Lisieux, his chronicle and a Mont St. Michel manuscript. Sacris erudiri 17 (1966) 80–134.

N i t h a r d (S. 399–402).
Kritische Ausgaben: Nithardi historiarum libri IIII. Editio tertia, recogn. Ernestus Müller (MGH Script. rer. Germ.) 1907, und Ph. Lauer, Nithard. Histoire des fils de Louis le Pieux (Les classiques de l'histoire de France au moyen âge VII), Paris 1926, mit franz. Übersetzung und knappen Anmerkungen. – Wattenbach-Levison III (1957) 353–357.

A n g i l b e r t (S. 402) *versus de bella quae fuit acta Fontaneto* hrsg. von Dümmler, MGH Poetae II (1884) 137–139 und von E. Müller als Anhang der Edition Nithards (S. 51 ff.). – Vgl. Wilh. Meyer, Gesammelte Abhandlungen z. mittellat. Rythmik I 205.

J o n a s v o n O r l é a n s (S. 403–407).
Gesamtausgabe Migne PL 106, 121–394 nach der 2. Ausgabe von d'Acherys Spicilegium (1723).
Vita s. Hucberti. Beste Edition von Charles de Smedt, Act. SS. Nov. I (1887) 806–816; *Translatio sancti Hucberti* ebda. 817–818 und Ludw. v. Heinemann, MGH Script. XV (1887) 235–237; vgl. BHL 3994. 4995.
De institutione regia. Krit. Ausgabe nebst Untersuchung von Jean Reviron, Les idées politico-religieuses d'un évêque du IXe siècle. Jonas d'Orléans et son „De institutione regia", Paris 1930. Die Edition als mangelhaft gerügt von André Wilmart, L'admonition de Jonas au roi Pépin et le florilège canonique d'Orléans. Revue bénédictine 45 (1933) 214–233. Wattenbach-Levison 3 (1957) 311 f., Beiheft 59; A. García Martinez, El primer tradado politico-religioso. Crisis 4 (1957) 239–264; Odile Boussel, L'Institutio regia de Jonas d'Orléans un miroir des princes du IXe siècle (Thèse de la promotion de 1964, soutenue à l'École des Chartes).

D h u o d a (S. 407–409).
Einzige vollständige krit. Ausgabe von E. Bondurand, L'éducation carolingienne. Le Manuel de Dhuoda. Paris 1887, mit wertvoller Einleitung sowie Faksimile aus den Fragmenten von Nîmes 393 saec. IX, außer denen nur noch eine von jenen unabhängige Abschrift saec. XVII existiert. Die Verseinlagen gesondert hrsg. von Karl Strecker, MGH Poetae IV, 2 (1923) 705 ff. Zu den letzteren L. Traube, Karolingische Dichtungen, Berlin 1888, S. 137 ff. – Wilhelm Meyer, Ein Merowinger Rythmus über Fortunatus und altdeutsche Rythmik in lateinischen Versen. Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse 1908, S. 31–81, hier bes. S. 58–70, und ders., Spanisches zur Geschichte der ältesten mittellateinischen Rythmik. Nachr. der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse 1913, S. 104–175, hier S. 153–155, beides wiederholt in W. Meyers Gesammelten Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik. III, hrsg. von Walter Bulst, Berlin 1938, S. 72–85. 242–244. Manitius I 442–444. J. Wollasch, Archiv für Kulturgeschichte 39 (1957) 150–188.

H i l d u i n v o n S t D e n i s (S. 410–415).
Auf die lange unbekannte *Übersetzung der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita* durch H. machte zuerst 1914 Joseph de Ghellinck aufmerksam (Le mouvement théologique au XIIe siècle S. 70–72); ihre tatsächliche Existenz wurde nachgewiesen von Paul Lehmann, Zur Kenntnis der Schriften des Dionysius Areopagita im Mittelalter. Revue bénédictine 35 (1923) 81–97, Wiederabdruck in: P. L., Erforschung des Mittelalters IV (1961) 128–141. Wichtigste Veröffentlichung: P. G. Théry, Études dionysiennes. Hilduin, traducteur de Denys. 2 Bde., Paris 1932/37 (I: Studien zur Übersetzung; II: krit. Ausgabe des Textes). Der Text ist mit den anderen mittelalterlichen Übersetzungen sowie dem griech. Originaltext zusammengestellt in: Dionysiaca. 2 Bde., Paris 1937/41. Vgl. auch Albert Siegmund, Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert. München-Pasing 1949, S. 182 f.
Vita s. Dionysii. Act. SS. Oct. IV (1856) 696–987 (der beste Text), auch Migne PL 106, 23–50. Der einleitende Briefwechsel zwischen H. und Ludwig d. Fr. MGH Epist. V (1899) 325–335. – Literatur im LThK² III (1959) 408.
Gesta Dagoberti. Krit. Ausgabe von Bruno Krusch, MGH Script. rer. Merov. II (1888) 401–425. – Wattenbach-Levison 2 (1957) 318 ff.

A g o b a r d v o n L y o n (S. 415–427).
Die einzige selbständige Gesamtausgabe (nach der lückenhaften und schlechten editio princeps des Papyrius Masson, Beauvais 1605) von Steph. Baluzius, Paris 1666, ist abgedruckt Migne PL 104, 9–352. In neueren krit. Ausgaben liegen nur vor die B r i e f e und in Briefform gekleideten Schriften, hrsg. von E. Dümmler, MGH Epist. V (1899) 150–239, sowie der *Liber apologeticus pro filiis Ludovici Pii adversus patrem*, hrsg. von G. Waitz, MGH Script. XV (1887) 275–279.
Eine kluge, mit feinem Einfühlungsvermögen geschriebene Übersicht gibt

Mgr. Bressolles, Saint Agobard évêque de Lyon (769–840). Paris 1949 (L'église et l'état au moyen âge IX). Agobards Stellung in seiner Zeit erhellt die inhaltsreiche Studie von E. Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk (Kölner hist. Abhandlungen 17), Köln–Wien 1969 (mit vollständiger Bibliographie).

Florus von Lyon S. 427–437.

Migne PL 119, 11–422 (unvollständig, vgl. die folgenden Hinweise). – Gedichte hrsg. von E. Dümmler, MGH Poetae II (1884) 507–566.

Über Handschriften, die von F. benützt wurden, E. A. Lowe, Codices Lugdunenses antiquissimi, Lyon 1924 (passim); C. Charlier, Les manuscrits personnels de Florus de Lyon et son activité littéraire. Mélanges E. Podechard, Lyon 1945, 71–84.

Kanonistische Sammlung und Kommentar: Friedr. Maaßen, Ein Kommentar des Florus von Lyon zu einigen der sogenannten Sirmondschen Constitutionen. Sitzungsber. der Wiener Akademie d. Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 92 (1879), 301–325.

Judenfrage: Bernhard Blumenkranz, Deux compilations canoniques de Florus de Lyon et l'action antijuive d'Agobard. Revue historique de droit français et étranger, 4e série, 33e année (1955), 227–254; 560–582; dagegen E. Boshof, Erzbischof Agobard (s. o.) 135 ff.

Liturgik: Zum opusculum de actione missae (= expositio missae) Ad. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (Freiburg i. Br. 1902) 395 ff.

Auseinandersetzung mit Amalarius: André Wilmart, Un lecteur ennemi d'Amalaire. Revue bénédictine 36 (1924) 317–329, hier S. 327 f. Verzeichnis der einschlägigen Schriften.

Exegese: Verzeichnis bei Stegmüller, Repert. bibl. II Nr. 2274–2291. – A. Wilmart, Sommaire de l'exposition de Florus sur les épîtres. Revue bénédictine 38 (1926) 16–52; ders., L'exemplaire lyonnais de l'exposition de Florus sur les épîtres et ses derniers feuillets. Revue bénédictine 42 (1930) 73–76.

Prädestinationsstreit: *Libellus adversus cuiusdam vanissimi hominis qui cognominatur Iohannes ineptias et errores* (= *adversus Iohannem Scottum* Migne PL 119, 101–250); *de tribus epistolis* (Migne PL 121, 986); *absolutio cuiusdam quaestionis* (unediert); *de tenenda scripturae veritate* (= *sermo de praedestinatione* (Migne PL 119, 93–102) finden sich in Paris BN lat. 12292 (saec. IX, aus Corbie); Vatic. Reg. lat. 240 (saec. IX) enthält außer der Schrift adversus Ioh. Scottum einen aller Wahrscheinlichkeit nach von Florus stammenden anonymen Brief. Überzeugende Argumente für die Authentizität der genannten Schriften bei A. Wilmart, Une lettre sans adresse écrite vers le milieu du IXe siècle. Revue bénédictine 42 (1930) 149–162.

Martyrologium: Henri Quentin, Les martyrologes historiques du Moyen âge, Paris 1908, 222 ff.

Zu dem fraglichen Homiliar Henri Barré, Les homéliaires carolingiens de l'église d'Auxerre (Studi e Testi 225), Città del Vaticano 1962, 96.

Gedichte bei E. Dümmler, MGH Poetae II (1884) 509–566; K. Strecker, ebda. IV, 2 (1923) 930 f.

Amalarius von Metz (S. 437–440).

Krit. Ausgabe: Amalarii opera liturgica. I–III, ed. J. M. Hanssens (Studi e Testi 138–140), Città del Vaticano 1938–1940. Die hier fehlenden versus marini hrsg. von E. Dümmler, MGH Poetae I (1881) 426–428.

Literatur bei Hanssens. Ferner Adolf Kolping, Amalarius von Metz und Florus von Lyon. Zeitschrift für katholische Theologie 73 (1951) 424–464. A. Cabaniss, Amalarius of Metz. Amsterdam 1954 (referierend).

Benedikt von Aniane (S. 440–443).

Die Sammlung der Werke bei Migne PL 103, 393–1417 ist teilweise durch neue Ausgaben ersetzt; Verzeichnis bis 1957 im LThK II, 179–180. Dazu seither erschienen: *Regula sancti Benedicti abbatis Anianensis sive Collectio capitularis* (818/19) ed. Jos. Semmler (Corpus consuetudinum monasticarum I (Siegburg 1963) 503; *Modus penitentiarum* ed. Semmler l. c. p. 565–582. Krit. Neuausgabe sämtlicher B. v. A. betreffenden monastischen Texte ist im Corpus consuetudinum monasticarum vorgesehen.

Zum *Codex regularum* und zur *Concordia regularum* vor allem Heribert Plenkers, Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters I, 3) München 1906 (darin 2 Faks. aus dem in die Nähe B.s v. A. führenden Münchener Clm 28118 des codex regularum). Nach wie vor wertvolle Gesamtdarstellung bei Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II4 588–614. Gute Zusammenstellung der wichtigeren Literatur bis 1957 im LThK II (Jos. Semmler).

Ardo (S. 443–444).

Vita s. Benedicti abbatis Anianensis krit. hrsg. von G. Waitz, MGH Script. XV (1887) 200–220.

Wattenbach-Levison III (1957) 306 ff. 338 ff.

Smaragdus von Saint-Mihiel (S. 444–449).

Die meisten Texte bei Migne PL 102, 13–970.

Liber in partibus Donati: Auszüge hrsg. von Hermann Hagen, Anecdota Helvetica (= Grammatici latini rec. H. Keil. Supplementum), Leipzig 1870, CCXXXIX–CCXLVI; umfangreichste Teilausgabe von Aldo Marsili, De Smaragdi opere quod 'Liber in partibus Donati' vulgo inscribitur. Studi Mediolatini e Volgari 2(1954) 71–96; weitere Auszüge siehe Rädle, Smaragd S. 51 A.; vollständige Edition steht noch aus.

Liber comitis: Migne PL 102, 13–552; vgl. Stegmüller, Repertorium biblicum IV nr. 7695.

Das *Monitum* ist zuerst hrsg. von E. Dümmler im Neuen Archiv d. Gesellschaft f. ältere deutsche Geschichtskunde 13 (1888) 191–196, die „*Mahnverse*" von Wilhelm Meyer, Smaragd's Mahnbüchlein für einen Karolinger (Nachrichten von d. K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse 1907) 39–74 (Nachtrag ebda. 112), der beides S. zuschrieb; die Verse neu ediert von K. Strecker, MGH Poetae IV (1923) 918 ff. Gegen Beziehung auf einen Sohn Ludwigs d. Fr. mit guten Gründen Rädle (s. u.) S. 32 ff.

Gedichte (zur Grammatik, zur Benediktregel, Hymnus) hrsg. von E. Dümmler, MGH Poetae I (1884) 605–619; Irene Schmale-Ott, Ein unbekanntes Gedicht des Smaragd. Deutsches Archiv 10 (1954) 504 ff. Über Leben und Werk unterrichtet zuverlässig Fidel Rädle, Smaragd von St. Mihiel (Medium Aevum) München 1974 (mit Bibliographie).

S e d u l i u s S c o t t u s (S. 450–466).
Textsammlung bei Migne PL 103, 9–352 unvollständig. (Über die Gedichte siehe unten).
Für jede eingehendere Beschäftigung mit Sed. Sc. grundlegende Abhandlung: Ludwig Traube, O Roma nobilis. Abhandlungen d. K. Bayer. Akademie der Wissenschaften. Philol.-hist. Classe, XIX. Bd., 2. Abhdlg., München 1891, S. 338 ff. und 364 ff.
B i b e l e x e g e s e : Verzeichnis bei Stegmüller, Repertorium biblicum V nr. 7595–7621.
Das *Collectaneum in Apostolum* bei Migne PL 103, 9 ff. ohne Prolog; dieser, nebst *Collect. in Eph.* bei Hermann Jos. Frede, Pelagius, der irische Paulustext, Sedulius Scottus (= Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 3) Freiburg i. Br. 1961 (hier auch sonst wertvolle Feststellungen für das Collectaneum; Hss.-Verzeichnis S. 95 ff.)
G r a m m a t i k : *in Eutychen commentarius* hrsg. von Herm. Hagen, Anecdota Helvetica (= Grammatici latini rec. Keil, Suppl.) 1870, 1–38. Krit. Ausgabe der *Kommentare zu Donat* und *Priscian* von Bengt Löfstedt angekündigt.
K o l l e k t a n e e n im cod. Cusanus 52 (olim C 14): Inhaltsübersicht und (vor allem) Abdruck der Cicero-Fragmente von Joseph Klein, Über eine Handschrift des Nicolaus von Cues, nebst ungedruckten Fragmenten Ciceronianischer Reden. Berlin 1866, Traube, O Roma nobilis (s. o.) S. 364 ff. Siegmund Hellmann, Sedulius Scottus (s. unten), S. 92 ff.
Liber de rectoribus christianis: Krit. Ausgabe nebst Abhandlung von Siegmund Hellmann, Sedulius Scottus (Quellen u. Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters I, 1) München 1906. Weitere Hss. verzeichnen Paul Lehmann, Mitteilungen aus Handschriften 1 (Sitzungsberichte d. bayer. Akademie der Wissenschaften. Philol.-hist. Klasse 1929) 53–55; 2 (ebda. 1930) 45; G. Martini, Un codice sconosciuto del ‚De rectoribus christianis' di Sedulio Scoto. Bolletino dell'Istituto storico italiano 50 (1935) 49–62. Neuausgabe in Aussicht gestellt von M. Duggan in den Scriptores latini Hiberniae.
G e d i c h t e : Krit. Ausgabe von Ludwig Traube, MGH Poetae III (1896) 151–237 bzw. 240; Addenda et corrigenda a. a. O. 750 f. Nachtrag von K. Strecker, MGH Poetae IV. 3 (1923) 1129 (die bei de Rossi, Inscriptiones Christianae urbis Romae II, 1 veröffentlichten Gedichte). – Carm. II 1–83 (d. i. die Sammlung der Gedichte außerhalb des liber de rectoribus christianis ohne die dubia bei Traube 237–240) sind erstmals erklärt von Reinhard Düchting, Sedulius Scottus. Seine Dichtungen. München 1968 (Heidelberger Diss.).
Manitius I 315–326; II 802; III 1062. – Kenney S. 553–569.

J o h a n n e s S c o t t u s (Eriugena) (S. 467–475).
Die Mehrzahl der Werke hrsg. von Heinrich Joseph Floß, Migne PL 122 (1852) 125–1244: eine vorzügliche Leistung (die einzige originale Edition bei Migne).
Annotationes in Marcianum. Johannis Scotti Annotationes in Marcianum ed. Cora E. Lutz (The Mediaeval Academy of America. Publication XXXIV.), Cambridge, Mass. 1939: die erste krit. Ausgabe des lange unbekannten Werkes.
Glossemata de Prudentio: zunächst anonym veröffentlicht als Glossemata de Prudentio ed. from the Paris and Vatican Manuscripts by John M. Burnam (University Studies of the University of Cincinnati, ser. II, vol. I no. 4), Cincinnati 1905; dem Joh. Sc. vindiziert von Hubert Silvestre, Jean Scot Érigène commentateur de Prudence. Scriptorium 10 (1956) 90–92.

Kommentar zu den Opuscula sacra des Boethius: Text und (literarhistorisch orientierte) Untersuchung von Edward Kennard Rand, Johannes Scottus (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters I, 2) München 1906. Verfasserschaft des Joh. Sc. mit guten Gründen bestritten von Pierre Courcelle, La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire. Paris 1967. 248–254.
B i b e l e x e g e s e : Der Johannes-Kommentar ist sorgfältig krit. hrsg. von E. Jeauneau, Paris 1972 (Sources chrétiennes 180), eine Homilie zum Joh.-Prolog ebenso von demselben, Paris 1969 (Sources chrétiennes 151). Ein handschriftlich unter dem Namen des J. Sc. gehender Apokalypsenkommentar stammt von Nicolaus von Gorran (13. Jahrh.); vgl. Stegmüller, Repertorium biblicum IV nr. 4959–4960. Kenney S. 585–587 (Nr. 394–396).
Auszug aus M a c r o b i u s *de differentiis et societatibus graeci latinique verbi* bei Keil, Grammatici latini V (1886) 596–630; vgl. L. Traube, O Roma noblis (Abhandlungen der K. bayer. Akademie der Wiss. I. C. XIX. Bd. II. Abth. 1891) 355; Schanz-Hosius, Geschichte der römischen Litteratur IV, 2 (1920) 195 f.
De divina praedestinatione Migne PL 122, 365–440; die Gegendarstellung des P r u d e n t i u s v o n T r o y e s Migne PL 115, 1009 ff., Widmungsbrief desselben an seinen Metropoliten W e n i l o v o n S e n s MGH Epist. V (1899) 632. Cappuyns (s. u.) 102 ff.
Übersetzung des P s e u d o - D i o n y s i u s A r e o p a g i t a Migne PL 122, 1023–1194 und Dionysiaca I–II (Paris 1937/41) mit den anderen mittelalterl. Übersetzungen; Widmungsbrief hrsg. von Dümmler, MGH Epist. VI, 1 (1902) 158–161. – Martin Grabmann, Ps.-Dionysius Areopagita in lateinischen Übersetzungen des Mittelalters, in: Beiträge zur Geschichte des christl. Altertums und der byzantinischen Literatur. Festgabe Albert Ehrhard, Bonn 1922 180–199; Paul Lehmann, Zur Kenntnis der Schriften des Dionysius Areopagita im Mittelalter. Revue bénédictine 35 (1923) 81–97. Zur Ü b e r s e t z u n g s t e c h n i k G. Théry, Erigène traducteur de S. Denys. Bulletin DuCange 6 (1931) 185–278. Cappuyns (s. u.) 128 ff.: Siegmund, Überlieferung 185 ff.
K o m m e n t a r e z u P s.- D i o n y s. *hierarchia caelestis, hierarchia ecclesiastica* und *mystica theologia* bei Floss, Migne PL 122, 125–284. Kenney S. 582; Cappuyns (s. u.) S. 216 ff.
Übersetzung der *Ambigua* des M a x i m u s C o n f e s s o r hrsg. von Floss Migne PL 122, 1193–1222, Widmungsbrief an Karl den Kahlen bei Dümmler, MGH Epist. VI (1902) 161 f. – Kenney 583; Siegmund, Überlieferung 187.
Auf *Scholia Maximi* (scil. Confessoris) zur Bibel wird von Joh. Sc. im Hauptwerk Periphyseon mehrmals verwiesen; in Wahrheit handelt es sich um die *Quaestiones ad Thalassium* (Migne PG 90, 243–786), die Joh. Sc. vollständig übersetzt hat und die noch von P e t r u s D i a c o n u s in Monte Cassino (12. Jahrh.) benützt wurden: Paul Meyvaert, The Exegetical Treatises of Peter the Deacon and Eriugena's Latin Rendering of the Ad Thalasium of Maximus the Confessor. Sacris Erudiri 14 (1963) 130–148, und M. Cappuyns, Jean Scot Érigène et les „Scoliae" de Maxime le Confesseur. Recherches de théologie ancienne et médiévale 31 (1964) 122–124.
Übersetzung von G r e g o r s v o n N y s s a *de imagine id est de hominis conditione* (auch: *de opificio hominis),* offenbar ohne Kenntnis der besseren Übersetzung des Dionysius Exiguus vorgenommen, sorgfältig hrsg. von M. Cappuyns, Le „De imagine" de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène.

Recherches de théologie ancienne et médiévale 32 (1965) 205–262; ebda. 206 zur Technik des Übersetzens: „lecture à haut voix d'un texte oncial et sans séparation des mots et ce dans la prononciation de l'époque; traduction à l'audition par un interprète ...; notation du résultat par le traducteur responsable ou par un scribe."

Übersetzung des *Hexaemeron* Basilius' d. Gr. nimmt an Cappuyns (s. u.) S. 179.

Periphyseon (so der originale Titel, *de divisione naturae* erst saec. XII belegt): Ausgabe von Floss bei Migne PL 122, 439–1022. Für Buch I jetzt die wertvolle krit. Edition: Johannes Scottus Eriugena, Periphyseon (De divisione naturae). Liber primus. Ed. Inglis Patric Sheldon-Williams with the collaboration of Ludwig Bieler (Scriptores Latini Hiberniae VII) Dublin 1968 mit knapper, aber über alles Wesentliche orientierender Einleitung und engl. Übersetzung; Text auf Grund dreier (strenggenommen drei Fassungen repräsentierender) Hss. saec. IX, von denen zwei (Reims 875 und Bamberg Philos. 2/1) eigenhändige Korrekturen des Joh. Sc. aufweisen, vgl. Traube, Autographa des J. Sc. Aus dem Nachlaß hrsg. von E. K. Rand (Abhandlungen d. Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften XXVI, 1 [München 1912]).

Gedichte hrsg. von Ludwig Traube, MGH Poetae III (1896) 518–553, mit wichtiger Einleitung.

Kenney S. 569–589. Bibliographie: J. P. Sheldon-Williams, The Journal of Ecclesiastical History 10 (1959). – Grundlegende Monographie: Maïeul Cappuyns, Jean Scot Érigène. Sa vie, ses écrits, sa doctrine (Louvain – Paris 1933 [unveränd. Nachdruck Bruxelles 1964]).

Martinus von Laon (S. 476).

Von ihm wahrscheinlich die *Scolica graecarum glossarum*, ein etwa 450 Lemmata (zumeist griechischen, vereinzelt hebräischen Ursprungs mit lat. Interpretamenten) zählendes Lexikon; Ausgabe von M. L. W. Laistner, Notes on Greek from the lectures of a ninth century monastery teacher. Bulletin of the John Rylands Library 7 (1923) 421–456. Zur Charakterisierung M.s. vgl. die witzigen Bemerkungen von Wallace M. Lindsay, Bulletin DuCange 3 (1927) 95. Einordnung in die Griechisch-Studien im Mittelalter bei B. Bischoff, Mittelalterliche Studien II (1967) 251 und 266 (mit weiteren Literaturhinweisen).

Auf einen von M. verfaßten *Kommentar zu Martianus Capella* wies zuerst hin M. L. W. Laistner, Martianus Capella and his ninth century commentators. Bulletin of the John Rylands Library 9 (1925) 130–138. Er ist wahrscheinlich identisch mit den Glossen im Leidensis B. P. L. 88 (saec. IX: Jean G. Préaux, Le commentaire de Martin de Laon sur l'œuvre de Martianus Capella. Latomus 12 (1953) 437–459, und ist von Remigius v. Auxerre benützt worden, der sich enger an ihn als an Johannes Scottus anschließt.

Hauptquelle unserer Kenntnis des Wirkens von M. und der anderen Iren des Kreises von Laon ist der codex Laudunensis 444 (a. 858/69); wichtigste Veröffentlichung über diesen, mit sorgfältiger Inhaltsangabe und Textauszügen: E. Miller, Glossaire grec-latin de la bibliothèque de Laon. Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques 29, 2 (1880) 1–230. Vgl. Kenney S. 589 (Nr. 400). Faksimile-Probe MGH Poetae III tab. V, dazu Traube ebda. 821 u. 523.

Lupus von Ferrières (S. 476–480).

Vita s. Wigberti hrsg. von O. Holder-Egger, MGH Script. XV (1887) 36–43.

Vita s. Maximini hrsg. von Br. Krusch, MGH Script. rer. Merov. III (1896) 71–82.

Liber de tribus quaestionibus: Migne PL 119, 621–648; *Collectaneum de tribus quaestionibus* ebda. 647–666. Zum Gegenstand H. Schrörs, Hinkmar von Reims (Freiburg i. Br. 1884) 112 ff. Die Fragen sind noch einmal kurz abgehandelt in einem Brief an Karl den Kahlen a. 849/50, epist. 78 bei Levillain (s. u.) = epist. 3 des additamentum der Ausg. der Briefe von Dümmer (s. u.).

Philologische Tätigkeit: Das textkritische Verfahren des L. wird erörtert in der Einleitung zu der Vollfaksimile-Ausgabe einer von L. gefertigten Abschrift von Cicero de oratore von Charles Henry Beeson, Lupus of Ferrières as scribe and text critic (The Mediaeval Academy of America. Publication nr. 4) Cambridge, Mass. 1930. Weitere Hinweise auf L.'s Anteil an der Überlieferung antiker Autoren bei Ludwig Traube, Vorlesungen u. Abhandlungen III (Register), Paul Lehmann, Erforschung des Mittelalters I–III (Register). Bisher vollständigstes Verzeichnis der mit L. zu verbindenden Handschriften: Elisabeth Pellegrin, Les manuscrits de Loup de Ferrières. Bibliothèque de l'École des Chartes 115 (1957) 4–31 (mit Tafel). –

Hierher gehört der *Traktat über die metra in der consolatio des Boethius;* Text: Boethius ed. Rud. Peiper (Leipzig 1871) p. XXV–XXVIIII.

Briefsammlung: Die an sich gute krit. Edition von Ernst Dümmler, MGH Epist. VI, 1 (1902) 1–126 ist in manchem überholt durch die (mit franz. Übersetzung und nützlichen historischen Noten versehene) Ausgabe von Léon Levillain, Loup de Ferrières. Correspondence. 2 Bde. (Les classiques de l'histoire de France au moyen âge 10 u. 16), Paris 1927 und 1935 (Anordnung der Briefe bei Dümmler nach der Hs., bei Levillain chronologisch). Zur Sprache Cherubine Snijders, Het latijn der brieven van Lupus van Ferrières (Diss.), Amsterdam 1943.

Die Quaestio *Quid sit ceroma* hrsg. von Dümmler a. a. O. S. 115 ff., für L. vindiziert von Ch. H. Beeson, The Autorship of 'Quid sit ceroma', in: Classical and Mediaeval Studies in Honor of E. K. Rand (New York 1938) 1–7.

Homilie auf den hl. Jodocus: Wilhelm Levison, Eine Predigt des Lupus von Ferrières, in: Kultur- und Universalgeschichte. Walter Goetz dargebracht (Leipzig 1927).

Etliche Gedichte in dem L.-Autograph von Cicero de oratore (s. o) hrsg. von B. Bischoff, in: Studien zur lateinischen Dichtung des Mittelalters. Ehrengabe für Karl Strecker (Schriftenreihe der Hist. Vierteljahrschrift 1) Dresden 1931, S. 3 ff.

Emmanuel v. Severus, Lupus von Ferrières. Gestalt und Werk eines Vermittlers des antiken Geistesgutes an das Mittelalter im 9. Jahrhundert. Münster i. W. 1940.

Haimo von Auxerre (S. 480–481).

Zur Person vgl. Traube, O Roma nobilis (Abhandlungen d. bayer. Akademie d. Wissenschaften 1891) 373. Verzeichnis der exegetischen Werke bei Stegmüller, Repertorium biblicum III nr. 3064–3072. 3088–3099.

Historiae sacrae epitome s. de christianarum rerum memoria bei Migne, PL 118, 819–874.

Heiric von Auxerre (S. 481–485).

Über die Kollektaneen Traube im Rheinischen Museum 47 (1892) 559 ff. = Vorlesungen und Abhandlungen III 120 ff. und MGH Poetae III

(1896) 423, die hiezu gehörenden Verse Poetae III 427 f. – Philippe Delhaye, Le curieux florilège de Heiric d'Auxerre d'après un manuscrit de Corbie, in: Corbie abbaye royale (Lille 1963) 191–210. Jetzt Ausgabe und alle nötigen Hinweise von Riccardo Quadri, I Collectanea di Eirico di Auxerre (Spicilegium Friburgense 11) Freiburg i. Schw. 1966.

Zu den (fast durchweg ungedruckten) Kommentaren bzw. Scholien L. Traube im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 18 (1893) 103–105 = Vorlesungen und Abhandlungen III 154–156; Edward Kennard Rand, Johannes Scottus (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters I, 2) München 1906, 15 ff.; 83 f., 90 f., 97; Manitius I 502 f., II 808.

Der *Computus ('Computus Helperici')*, den L. Traube, Computus Helperici. Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 18 (1893) 73–105 = Vorlesungen u. Abhandlungen III 128–152 dem Heiric beilegte, was er später wieder zurücknahm (vgl. Wattenbach, Dtlds. Geschichtsquellen I^7 (1904) 333) wird von J. Wollasch, Deutsches Archiv 15 (1959) 212 wieder für Heiric in Anspruch genommen, doch nicht mit durchschlagenden Gründen.

Eine stark von Johannes Scottus abhängige *Homilie zum Johannes-Evangelium* hrsg. von Edouard Jeauneau, Dans le sillage de l'Érigène: une homélie d'Héric d'Auxerre sur le Prologes de Jean. Studi medievail 3ª serie 11 (1970) 937–955.

Vita sancti Germani: die 5 poet. Bücher krit. hrsg. von L. Traube, MGH Poetae III (1896) 428–517, die 2 Bücher Miracula in Prosa nur unkrit. bei Migne PL 124, 1207–1270.

Remigius von Auxerre (S. 486–489).

Das Eigentum des R. ist bisher weder in allem zweifelsfrei festgestellt noch liegen alle seine gelehrten Arbeiten im Druck vor. Der derzeitige Stand ist etwa folgender:

Von Erklärungen – Kommentaren oder Scholien – zu Grammatikern und Schulschriftstellern gehören R. ein *Kommentar zur ars minor* des Donatus: Remigii Autissiodorensis in artem Donati minorem commentum ed. W. Fox (Leipzig 1902). Von dem Kommentar zur *ars maior* des Donatus ist bisher nur eine auf R. zurückgehende, jedoch wohl nicht originale Fassung als '*Commentum Einsidlense in Donati artem maiorem*' aus cod. Einsidl. 172 unvollständig hrsg. von Herm. Hagen in den Anecdota Helvetica (= Grammatici latini ex rec. Keil. Supplementum. 1870) 219–266, wozu man die praefatio ebda. CVII–CX vergleiche sowie John P. Elder, The missing portions of the Commentum Einsidlense on Donatus' Ars grammatica. Harvard Studies in Classical Philology 56–57 (1945–46) 129–160. Wahrscheinlich gehört hierzu der *Kommentar zum Barbarismus* des Donatus; Ausg. von Herm. Hagen, Anecdota Helvetica 267–274 ('*Commentum Einsidlense in Donati Barbarismum*'). Vermutungsweise sind R. zugeschrieben Scholien zu Prisciani *partitiones duodecim versuum Aeneidos,* die auszugsweise hrsg. sind von Max Manitius, Remigiusscholien. Münchener Museum für Philologie des Mittelalters und der Renaissance 2 (1913) 79–98. – Ein Kommentar zu Prisciani *institutio de nomine pronomine et verbo* hrsg. von Maria de Marco, Remigii inedita. Aevum 26 (1952) 495–517; dazu R. B. C. Huygens, Remigiana. Aevum 28 (1954) 330–342. – Auszüge zu dem Kommentar zur *Ars* des Phocas hrsg. von M. Manitius im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 36 (1911) 47–48 und von demselben in Didaskaleion 2 (1913) 73–78; vgl. M. Esposito, A ninth-century commentary on Phocas. Classical Quarterly 13 (1919) 166–169, und Manitius I 509. – Auszüge aus dem Kommentar (Scholien) zu Eutyches ('Euticius') hrsg. von M. Manitius, Münchener Museum 2 (1913) 101–108. – Proben aus dem Kommentar zu Beda *de arte metrica* hrsg. von Manitius a. a. O. 98–101; vgl. Manitius I 510 f. – Vermutungsweise für R. in Anspruch genommen ein Kommentar zu Beda *de schematibus et tropis* von J. P. Elder, Did Remigius of Auxerre comment on Bede's De Schematibus et Tropis? Mediaeval Studies 9 (1947) 141–150, mit Textauszügen.

Über einen Kommentar zu den Disticha Catonis A. Mancini, Un commento ignoto di Remy d'Auxerre ai Disticha Catonis. Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, serie V, XI (1902) 175–198, mit Exzerpten; eine gekürzte Fassung wohl desselben Kommentars teilweise hrsg. von M. Manitius, Münchener Museum 2 (1913) 109–113. Maria de Marco, Una nuova redazione del commento di Remigio d'Auxerre ai Dicta Catonis. Aevum 26 (1952) 466–467. M. Boas – H. Botschuyver, Disticha Catonis (Amsterdam 1952) LXXVII–LXXVIII. – Kommentar zum *Carmen paschale* des Sedulius teilweise hrsg. von Joh. Huemer, in der Ausg. des Sedulius im Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum X (Wien 1885) 316–359; dazu ders., Über ein Glossenwerk zum Dichter Sedulius. Sitzungsberichte d. Philosoph.-hist. Classe der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Wien 1880, XCVI, 505–551, und Manitius im Neuen Archiv 49 (1930) 177. – Kommentar zu Prudentius: zuerst als anonym veröffentl. von J. Burnam, Commentaire anonyme sur Prudence d'après le manuscrit 413 de Valenciennes (Paris 1910). Hubert Silvestre, Aperçu sur les commentaires carolingiens de Prudence. Sacris Erudiri 9 (1957) 50–65. – Kommentar zu Martianus Capella erstmals vollständig hrsg. von Cora E. Lutz, Remigii Autissiodorensis commentum in Martianum Capellam. 2 Bde. Leiden 1962 u. 1965 (mit gut orientierender Einleitung, Werkverzeichnis u. Literatur). – Kommentar zu Iuvenal: Auszüge hrsg. von Max Manitius im Rheinischen Museum 60 (1905) 211–228 und P. Wessner, Scholia in Iuvenalem vetustiora (Leipzig 1931) XXVII–XXX; vgl. Manitius I 512–513. – Scholien zu Horaz serm. und epist. zum Teil hrsg. von A. Mancini, Sul commento oraziano del codice della biblioteca pubblica di Lucca n. 1433. Atti del Congresso internaz. di scienze storiche 2 (1905) 243–248. – Scholien zu Terenz vgl. Manitius I 511. – Zu Scholien zu Avianus vgl. E. K. Rand, Johannes Scottus (Quellen u. Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters I, 2) München 1906, 97 und Manitius I 512. – Vielleicht von R. auch Scholien zu Arator, vgl. Rand a. a. O. und Manitius I 167; dagegen A. P. McKinlay in: Catalogus translationum et commentariorum ed. Paul Oskar Kristeller (Washington 1960) 241 ff. – Zugeschrieben wurden R. ferner sog. *accessus* zu Persius: C. Marchesi, Gli scoliasti di Persio. Rivista di filologia 39 (1911) 571–584; 40 (1912) 1–36 (mit Textauszügen); J. P. Elder, A Mediaeval Cornutus on Persius. Speculum 22 (1947) 240–248, sowie zu Vergil: J. J. Savage, The Scholia in the Virgil of Tours, Bernensis 165. Harvard Studies in Classical Philology 36 (1925) 162–164. Zur Entwicklung der accessus und R.s Anteil daran Edwin A. Quain, The mediaeval accessus ad auctores. Traditio 3 (1945) 215–264.

Der Kommentar zu den *Opuscula sacra* des Boethius ist als Werk des Johannes Scottus hrsg. von Edward Kennard Rand, Johannes Scottus (Quellen u. Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters I, 2) München 1906; hierüber zuletzt Pierre Courcelle, La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire (Paris 1967) 248–254. –

Erst zum Teil ist ediert der Kommentar zu Boethius *de consolatio philosophiae:* Georg Schepss, Handschriftliche Studien zu Boethius de Consolatione philosophiae (Progr. Würzburg 1881); H. F. Stewart, A commentary by Remigius Autissiodorensis on the de cons. phil. of Boethius. The journal of theological studies 17 (1915) 22–42; E. T. Silk, Saeculi noni auctoris in Boetii cons. phil. commentarius (Papers and monographs of the American Academy in Rome IX, 1935) 312–343. Hierüber bes. P. Courcelle, La culture antique de Remi d'Auxerre. Latomus 7 (1948) 247–254, woselbst die pädagogischen und philologischen Fähigkeiten des R. hervorgehoben werden (die angenommene direkte Kenntnis antiker Literatur scheint etwas überschätzt).

Zu den Bibelkommentaren Stegmüller, Repertorium biblicum V (1955) nr. 7189–7247; Beryl Smalley, The Study of the Bible in the middle ages. ²Oxford 1952, 39 ff.

Die 12 Homilien bei Migne PL 131, 865–932 sind ein Teil des (ungedruckten) Matthäus-Kommentars). –

Expositio de celebratione missae: Migne PL 101, 1246–1271 = Pseudo-Alcuin. de divinis officiis c. 40. Vgl. Adolph Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (Freiburg i. Br. 1902) 370. 405 ff. 627. Jos. Rupert Geiselmann, Zur frühmittelalterlichen Lehre vom Sakrament der Eucharistie. Theologische Quartalschrift 116 (1935) 323–403.

Tractatus de dedicatione ecclesiae: Migne PL 131, 845–866. Briefe exegetischen bzw. theologischen Inhalts an Bischof Walo von Autun (*'de duabus quaestionibus'*), hrsg. von Dümmler, MGH Epist. V (1899) 635–640, wozu Dümmler im Neuen Archiv 26 (1901) 565 ff., und an Bischof Dado von Verdun: Migne PL 131, 963 ff., wozu Manitius I 518 f.

Musica. Der von Martin Gerbert, Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum (St. Blasien 1784) 63–94 herausgegebene Musiktraktat ist ein Kommentar zum IX. Buch des Martianus Capella, der im wesentlichen auf Kompilation beruht und als charakteristisches Beispiel antikisierender Musiktheorie im frühen Mittelalter gilt.

Mehr Aufmerksamkeit pflegt daher des R. wohl etwas ältere Zeitgenosse Aurelianus von Réomé (Kloster unweit Auxerres) zu finden, dessen um die Mitte des 9. Jahrhs. verfaßte *Musica disciplina* – hrsg. von Gerbert a. a. O. I 27–63, praefatio und epilogus krit. bei E. Dümmler, MGH Epist. VI (1902) 128 ff. – als erster mittelalterlicher Musiktraktat nicht nur die traditionelle antike Theorie, sondern auch die zeitgenössische Gesangspraxis berücksichtigt. Ludwig Waeltner, Der Musiktraktat des Aurelian von Réomé (Diss., Heidelberg 1954). Allgemeiner Hermann Abert, Die Musikanschauung des Mittelalters und ihre Grundlagen (1905; Nachdruck, besorgt von Heinr. Hüschen, Tutzing 1964) (Register).

Claudius von Turin (S. 490–492).

Unvollständige Textsammlung bei Migne PL 104, 610 ff.

Exegetische Werke: Die *Expositio in genesim (libri III)* ist gedruckt als Pseudo-Eucherius Lugdunensis Migne PL 50, 893–1048, der zugehörige Widmungsbrief an den Abt Dructeramnus hrsg. von Dümmler, MGH Epist. IV (1895) 590–593, desgleichen die *Expositio in libros regum* als Pseudo-Eucherius Migne PL 50, 1047–1258; hierauf bezüglicher Brief an Theodemir von Psalmody MGH Epist. IV (1895) 605–607. Zu diesen Werken Petrus Bellet, Claudio de Tori autor de los commentarios „in genesim et regum" del Pseudo-Euquerio. Estudios biblicos 9 (1950) 209–223. – Verzeichnis

der Exegetica bei Stegmüller, Repertorium biblicum II nr. 1949–1975. Die Widmungsbriefe gesammelt ediert von Dümmler, MGH Epist. IV (1895) 586 ff.

Die Auseinandersetzungen mit Theodemir und dem fränkischen Episkopat betreffen die Briefe 9–12 bei Dümmler a. a. O. 607–613.

Literatur im LThK²II (1958).

Agnellus von Ravenna (S. 492–494).

Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis. Die krit. Edition von O. Holder-Egger, MGH Script. rer. Lang. (1878) 265–391 ist durch die neuere Ausgabe von A. Testi Rasponi, Codex pontificalis ecclesiae Ravennatis (Rerum Italicarum Scriptores. Nuova ed. II 3) Città di Castello 1924, nicht überholt.

Manitius I 712–714 wohl zu stark abwertend. – Claudia Nauerth, Agnellus von Ravenna. Archäologische Methode im Werk des Ravennater Chronisten (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 16) München 1974. Eine literarische Würdigung, die auch die sprachliche Situation zu berücksichtigen hätte, steht noch aus.

Spanien im 8. und 9. Jahrhundert: Autoren und Werke bei Díaz y Díaz (s. o. S. 519).

Beatus von Liébana (S. 495–499).

Adversus Elipandum libri II: Migne PL 96, 893–1030. Der *Apokalypsenkommentar* ist krit. hrsg. von H. A. Sanders, Beati in Apocalipsin libri duodecim (Papers and Monographs of the American Academy in Rome. VII) Rom 1930, leider ohne Angabe der Quellen; diese sind nachgewiesen von H. Ramsay in der Revue d'histoire et littérature religieuses 7 (1902) 418–447.

Den besten Eindruck vermittelt die Vollfaksimileausgabe der Handschrift von Gerona: Sancti Beati a Liebana in apocalypsin codex Gerundensis. Olten-Lausanne 1962 (1. Faksimile, 2. Studien). Wilhelm Neuss. Die Apokalypse des hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibelillustration (Das Problem der Beatus-Handschriften) (= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 2. Reihe, 2. u. 3. Bd.) Münster 1931, greift über das Kunsthistorische hinaus.

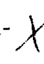
Eulogius von Cordoba (S. 499–503).

Werke nach der Ausgabe von Ambrosius Morales, Alcalá 1574, bei Migne 115, 705 ff. Nunmehr ist zu benützen die neue Gesamtausgabe von P. A. S. Ruiz, Obras completas de S. Eulogio. Cordoba 1959. Einige Hymnen (auf die hl. Euphemia, inc. *Ecce micantia veluti sidera*; Dorothea, inc. *Te decet hymnus in Syon, omnipotens*; Sebastian, inc. *Adest dies percomta summis gaudiis*) schreibt E. mit Vorsicht zu Birgitta Thorsberg, Études sur l'hymnologie mozarbe (Acta universitatis Stockholmiensis. Studia Latina Stockholmiensia VIII). Stockholm 1963 (mit Edition und eingehendem Kommentar).

Noch immer ist wertvoll Wolf Graf Baudissin, Eulogius und Alvar, Ein Abschnitt spanischer Kirchengeschichte. Leipzig 1872. J. Perez de Urbel, San Eulogio de Córdoba. Madrid 1928. LThK ²III (1959: K. Lechner).

Paulus Albarus (S. 503–506).

Migne 121, 397–556 ist zum größten Teil überholt durch folgende Einzelausgaben:



Briefsammlung: José Madóz, Epistolario de Alvaro de Cordoba. Madrid 1947. Gedichte: L. Traube, MGH Poetae III (1896) 122–142. Zu der eigentümlichen Form bes. Wilhelm Meyer, Ges. Abhandlungen zur mittellat. Rythmik I 227. II 13. Interpretation etlicher Hymnen von Birgitta Thorsberg, Études sur l'hymnologie mozarabe (Studia Latina Stockholmiensia VIII) Stockholm 1963 (nebst Edition).

Vita vel passio s. Eulogii (außer Migne PL 115, 705 ff.) jetzt hrsg. von P. A. S. Ruiz, Obras completas de S. Eulogio Cordoba 1959.

LThK [2]VIII (1963; K. Lechner).

REGISTER

Kursiv gesetzte Zahlen verweisen auf bibliographische Angaben im Anhang.

formuliert. Schon die Breite des Spektrums der insgesamt 31 Artikel läßt den Nutzen und Vorzug des Handbuchs erkennen, das sicherlich auch weit über den Adressatenkreis von ‚Studenten, Schulen und Pädagogischen Hochschulen' hinaus in Forschung und Lehre der musikalischen Volkskunde als Informations- und Lehrbuch besonderes Interesse finden dürfte – und finden sollte." (ad marginem)

„In Forschung und Lehre ein Standardwerk der Liedforschung von beachtenswertem Rang." (Zeitschrift für Volkskunde)

Alfred Adler: Epische Spekulanten

Mit einem ausführlichen Vorwort von Hans Robert Jauß (Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste, Band 33). 207 S. kart. DM 36,–

Historische Diachronie und epische Synchronie/Strukturale Kombinatorik im Epos/Epos zwischen Mythos und Geschichtswirklichkeit/Hermeneutik der Gegenbildlichkeit/Interaktionsmuster der Feudalgesellschaft/Strukturale Anthropologie/Analogie, Symmetrie, Paradoxie und Umkehrung/Theorien der Epenforschung

Herbert Dieckmann: Studien zur Europäischen Aufklärung

Mit einer Einleitung des Verfassers (Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste, Band 22). 492 S. Ln. DM 58,–; kart. DM 36,–

„Mit diesem Sammelband sind die wichtigsten Aufsätze des Verf. zugänglich geworden, deren Bedeutung für das Studium der deutschen Lit. weit über dem liegt, was sie an europ. Einflüssen oder Beziehungen sehen lehren, und selbst über dem, was sie an Themen und Strukturen herausarbeiten, die dem 18. Jh. generell gemeinsam sind. Hier wird, frei von den modischen Diktaten, was gerade Gegenstand der Lit.-wissenschaft zu sein habe, und ohne Prätention einer neuen Methode, eine Arbeitsweise vorgeführt, die ausgeht von der Beschäftigung mit Diderot und zu dessen sachgerechter Interpretation das ästhet., naturwissenschaftl. und metaphysische Denken seiner Zeit enzyklopädisch zu erarbeiten hat. Die Nötigung, universal zu werden, um textbezogen zu bleiben, wird geleitet und belebt von begrifflicher Genauigkeit, die es ermöglicht, die Wechselwirkung von theoret. Problem und künstlerischer Form sichtbar zu machen. Dies erlaubt ebenso, in eingehender Begriffsanalyse die intellektuellen Voraussetzungen und die gegensätzlichen Tendenzen im Denken der Aufklärug darzustellen und doch wieder die Grenzen transparent werden zu lassen, wo ästhet. und physikal. Denken, Begriffsgeschichte und spontaner Ausdruck eines einzelnen, Struktur eines Zeitalters und individuelle Konstellation ineinander übergehen. Bewunderungswürdig die Sachtreue, ständige krit. Präsenz und Folgerichtigkeit einer gelehrten Arbeit durch Jahrzehnte, die in den drei Sprachen der europ. Aufklärung gedacht und geschrieben philologische Erkenntnis zu lehren vermag." Germanistik

 WILHELM FINK VERLAG MÜNCHEN

Paul Oskar Kristeller: Humanismus und Renaissance

Band I: Die antiken und mittelalterlichen Quellen. Hrsg. von Eckhard Keßler. Aus dem Englischen übersetzt von Renate Schweyen-Ott (Humanistische Bibliothek. Reihe I: Abhandlungen, Band 21). 259 S. kart. DM 78,–

Inhalt: Die humanistische Bewegung – Die aristotelische Tradition – Platonismus in der Renaissance – Heidentum und Christentum – Humanismus und Scholastik in der Renaissance – Renaissance-Philosophie und mittelalterliche Tradition – Der italienische Humanismus und Byzanz – Byzantinischer und westlicher Platonismus im 15. Jahrhundert – Die philosophische Auffassung des Menschen in der Renaissance – Renaissanceforschung und Altertumswissenschaft – Aufgaben und Probleme der Handschriftenforschung

Band II: Philosophie, Bildung und Kunst

Hrsg. von Eckhard Keßler. Aus dem Englischen übersetzt von Renate Schweyen-Ott (Humanistische Bibliothek. Reihe I: Abhandlungen, Band 22). Ca. 330 S. kart. DM 78,–

Inhalt: Humanistische Gelehrsamkeit in der italienischen Renaissance – Das moralische Denken des Renaissance-Humanismus – Die Verbreitung des italienischen Humanismus in Europa – Die platonische Akademie von Florenz – Die Stellung des Menschen im Universum bei Ficino und Pomponazzi – Paduanischer Averroismus und Alexandrinismus im Licht neuerer Studien – Ursprung und Entwicklung der italienischen Prosasprache – Musik und Gelehrsamkeit in der frühen italienischen Renaissance – Das moderne System der Künste. Eine Untersuchung zur Geschichte der Ästhetik – Der Gelehrte und sein Publikum – Die italienischen Universitäten – Der italienische Humanismus

Historizität in Sprach- und Literaturwissenschaft

In Verbindung mit Hans Fromm und Karl Richter. Vorträge und Berichte der Stuttgarter Germanistentagung 1972. Herausgegeben von Walter Müller-Seidel. Gr. 8°. 685 S. Ln. mit farbigem Schutzumschlag DM 78,–; kart. DM 48,–

„Bedenkt man, wie seit Jahren die Germanistik an Kredit verloren hat, und immer neu angefochten, mit stets neuen Ansichten ihrer künftigen Entwicklung konfrontiert worden ist, dann scheint ihr die Krise in der Tat gut bekommen zu sein: die jetzt vorliegenden Referate und Berichte der Germanistentagung von 1972, welche die Frage der Geschichtlichkeit in den Mittelpunkt rücken, bezeugen dies. Zwar kann man von einer Einheitlichkeit des Faches nicht sprechen (ist es nötig?), dafür ist die thematische und methodische Vielfalt erstaunlich; nicht nur die Bereicherung durch die Linguistik, Rezeptionsgeschichte, Ästhetik und Soziologie fällt auf, sondern vor allem der grundsätzliche Zug zur Theorie. Offenbar hat die allgemeine Unsicherheit das wissenschaftskritische und methodische Bewußtsein geschärft; die selbstgenügsame, ‚reine' Interpretation ist verabschiedet worden wie auch der sterile Historismus, neue Bereiche sind erschlossen, neue Fragestellungen eingeleitet, ein anderes historisches Bewußtsein beginnt sich abzuzeichnen; nicht umsonst findet man immer wieder Rückgriffe auf Walter Benjamin und

WILHELM FINK VERLAG MÜNCHEN

zum Teil sehr kritische Auseinandersetzungen mit dem von Hans-Robert Jauss vorgelegten Entwurf zu einer Rezeptionsästhetik.
So hat die Germanistik begonnen, sich aus ihrer Erstarrung zu lösen; ihre Selbstgenügsamkeit ist erschüttert, der Zwang, sich – nicht nur vor den Nachbarfächern – zu legitimieren, hat Wege eröffnet, an deren Ende sich vielleicht eine sozialhistorisch orientierte Literatur- und Sprachwissenschaft entwickelt haben wird. Der Band verdient, ja fordert eine ausführliche Auseinandersetzung. Besseres ist kaum zu sagen." Prof. Dr. Ralph-Rainer Wuthenow, FAZ

Würzburger Prosastudien II

Untersuchungen zur Literatur und Sprache des Mittelalters. Kurt Ruh zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Peter Kesting (Medium Aevum, Bd. 31). 286 S. Ln. DM 98,–
Inhalt: Vorwort/K. Matzel, Zu den germanischen Verbaladjektiven auf -i-/-ja-, (I. Teil)/N. Wagner, Zu einigen Personennamen aus Quellen zur gotischen Geschichte/K. Kunze, Textsorte und historische Wortgeographie/V. Mertens, Die frühmhd. „Visio Sancti Pauli"/W. Haug, Der aventiure meine/D. Huschenbett, Ein verloren geglaubtes Fragment des „Jüngeren Titurel"/H. Schüppert, Minneszenen und Struktur im „Lanzelet" Ulrichs von Zatzikhoven/ K. Grubmüller, Elemente einer literarischen Gebrauchssituation/P. Kesting, Ein deutscher Cato in Prosa/E. Bauer, Zweigliedrigkeit und Übersetzungstechnik/G. Steer, Zur Entstehung und Herkunft der Donaueschinger Handschrift 120/K. Schneider, Beziehungen zwischen den Dominikanerinnenklöstern Nürnberg und Althohenau im ausgehenden Mittelalter/Th. Hohmann, Deutsche Texte unter dem Namen „Heinrich von Langenstein"/Ch. Müller, Altdeutsche Handschriften und Drucke in der Bibliothek des Job Hartmann von Enenkel/S. Ringler, Zur Gattung Legende/D. Mieth, Die Einheit von Theorie und Praxis als Lebensform.

Verbum et Signum

Friedrich Ohly zum 60. Geburtstag

Herausgegeben von Hans Fromm, Wolfgang Harms und Uwe Ruberg.

Band I: Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. 591 S. und zahlreiche Kunstdrucktafeln, Ln. DM 240,– Subskp. (ab 1. 1. 76 DM 280,–)

Band II: Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studium zu Semantik und Sinntradition im Mittelalter. 473 S. mit mehreren Kunstdrucktafeln, Ln. DM 200,– Subskp. (ab 1. 1. 76 DM 240,–)

Mit Beiträgen von: H. Freytag/H. Meyer/J. Leclercq/B. Mauermann-Bronder/R. Hartmann/Ch. Meier/P. F. Ganz/K. Grubmüller/W. Haubrichs/G. Schleusener-Eichholz/U. Ruberg/W. Sanders/I. Schröbler/W. Blank/M. Hain/J. W. Einhorn/ K. Speckenbach/W. Harms/W. Martens/K. Gründer/G. Hess/H. Dörrie/K. Hauck/F. Schalk/K. Schmid/H. Schipperges/D. H. Green/P. Dronke/J. Goossens/ M. Wehrli/I. Hahn/H. Kolb/H. J. Spitz/W. Schröder/L. Kretzbacher/H. de Boor/ K. Stackmann/R. Haussherr/K. Ruh/A. M. Haas/D. Schmidtke/G. Kauffmann

(Bitte fordern Sie unsere Sonderprospekte an!)

 WILHELM FINK VERLAG MÜNCHEN